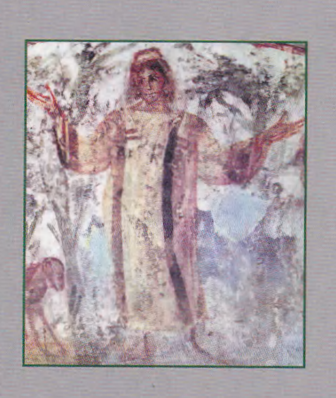
PLOTIN

OPERE

I



HUMANITAS

PARADIGME

PLOTIN

OPERE

I

Traducere, lămuriri preliminare și note de
ANDREI CORNEA



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE



Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
PLOTINUS
Opere / Plotin; trad.: Andrei Cornea.
- Bucureşti: Humanitas, 2003
3 vol. - (Paradigme)
ISBN 973-50-0365-1
Vol. 1. - 2003. - Bibliogr. - ISBN 973-50-0366-X
I. Cornea, Andrei (trad.)

821.14'02-96=135.1

ISBN: 973-50-0365-1
ISBN : 973-50-0366-X

CUPRINS

Prin urmare, dacă am rosti, cu un cuvînt: dacă Unul nu este, nimic nu este, am avea oare dreptate? — Întru totul, fără discuție!

PLATON, *Parmenide*, 166c

Unul este toate și nici unul.

PLOTIN, *11*, V.2,1

Silința nu ți-o da ca să fii fără păcat, ci ca să fii Zeu!

PLOTIN, *19*,I.2,6

Lămuriri preliminare și interpretare la filozofia lui Plotin

A. TABELE DE CORESPONDENȚĂ A TRATATELOR LUI PLOTIN

Ediția de față prezintă traducerea scrierilor lui Plotin dispuse în ordine cronologică, conform listei întocmite de Porfir (v. Lămuriri preliminare § D). Corespondența dintre ordinea cronologică și cea sistematică (după *Enneade*) și invers apare în tabelele de mai jos.

În cuprinsul LPIF și al notelor, o indicație precum *17* II.6, 2 se va citi: Tratatul al 17-lea în ordine cronologică, prezent în Enneada a 2-a, nr.6, capitolul 2. Numele lui Plotin nu mai este menționat.

I. Ordinea cronologică — Ordinea după Enneade

Cron.	Enn.	Cron.	Enn.
1	I.6	12	II.4
2	IV.7	13	III.9
3	III.1	14	II.2
4	IV.2	15	III.4
5	V.9	16	I.9
6	IV.8	17	II.6
7	V.4	18	V.7
8	IV.9	19	I.2
9	VI.9	20	I.3
10	V.1	21	IV.1[1]
11	V.2	22	VI.4

[1] Urmînd o sugestie a lui É. Bréhier, acest tratat foarte scurt a fost înglobat de mine în tratatul *13*,III.9, căruia îi aparținea inițial, ca un al

Cron.	Enn.	Cron.	Enn.
23	VI.5	39	VI.8
24	V.6	40	II.1
25	II.5	41	IV.6
26	III.6	42	VI.1
27	IV.3	43	VI.2
28	IV.4	44	VI.3
29	IV.5	45	III.7
30	III.8	46	I.4
31	V.8	47	III.2
32	V.5	48	III.3
33	II.9	49	V.3
34	VI.6	50	III.5
35	II.8	51	I.8
36	I.5	52	II.3
37	II.7	53	I.1
38	VI.7	54	I.7

II. Ordinea după Enneade — Ordinea cronologică

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
I.1	53	II.1	40
I.2	19	II.2	14
I.3	20	II.3	52
I.4	46	II.4	12
I.5	36	II.5	25
I.6	1	II.6	17
I.7	54	II.7	37
I.8	51	II.8	35
I.9	16	II.9	33

10-lea capitol al acestuia. Pentru a nu crea confuzii, am menținut numerotarea cronologică a tratatelor, chiar dacă, în această ediție, locul 21 este gol. V. LPIF§D,2 și *13*,III.9, nota introductivă.

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
III.1	3	IV.1	21
III.2	47	IV.2	4
III.3	48	IV.3	27
III.4	15	IV.4	28
III.5	50	IV.5	29
III.6	26	IV.6	41
III.7	45	IV.7	2
III.8	30	IV.8	6
III.9	13	IV.9	8

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
V.1	10	VI.1	42
V.2	11	VI.2	43
V.3	49	VI.3	44
V.4	7	VI.4	22
V.5	32	VI.5	23
V.6	24	VI.6	34
V.7	18	VI.7	38
V.8	31	VI.8	39
V.9	5	VI.9	9

B. ABREVIERI ȘI TRIMITERI

CHLG = *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967,1970.
HS1 = *Plotini Opera*, ed. P. Henry–H.-R. Schwyzer, Paris-Bruxelles, 1951-1973 („editio maior“).
HS2 = *Plotini Opera*, ed. P. Henry–H.-R. Schwyzer, Oxford, 1964–1982 („editio minor“).
LPIF = „Lămuriri preliminare și interpretare la filozofia lui Plotin“.
OD = *Ontologie et dialogue. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 2000.
PA = *Plotinus, The Enneads*, ed. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, 1966-1988.
PB = *Plotin — Les Ennéades*, Paris, 1924-1938, „Les Belles-Lettres“, texte établi et traduit par Émile Bréhier.

PH = *Plotins Schriften*, ed. Harder, Beutler, Theiler, Hamburg, 1971.
PO = *Platon — Opere*, București, Editura Științifică, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica.
PWRE = *Pauly-Wissova Real-Encyclopaedie der Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1951.
TP = *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Ashgate, 1999.

– O abreviere precum VP,4 se va citi: Porfir, *Despre viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, capitolul 4. Numele lui Porfir nu mai este menționat.

– Numele operelor lui Platon sînt citate conform modului și transliterării intrate în uz la noi prin PO: de exemplu: *Phaidros*, *Theaitetos* etc., după care urmează indicația locului după numerotarea tradițională (Stephanus). Nu mai este indicat numele autorului. Cînd, în cazul unor citate platonice, nu mai există alte indicații, înseamnă că am retradus eu însumi pasajul respectiv pentru a-l aduce mai în acord cu sensul presupus de Plotin.

– Referințele la *Metafizica* lui Aristotel se fac în modul următor, ex: *Met.* Λ, 7, 1072b, 391, fără indicația autorului, ceea ce se va citi: Aristotel, *Metafizica*, Cartea a XII-a (Lambda), capitolul 7, numerotarea tradițională (Bekker) 1072b, pagina 391 în *Aristotel -Metafizica*, București, Humanitas 2001 (traducere, comentarii și note de Andrei Cornea). Dacă lipsește indicația paginii înseamnă că am retradus pasajul citat de Plotin pentru a-l pune mai în acord cu sensul presupus de el.

– Celelalte referințe antice sau moderne sînt date în forma uzuală în lucrările de specialitate.

– Cuvintele inserate între // sînt adăugate de mine, pentru completarea sensului unui *text tradus*. Parantezele rotunde () din *textul tradus* aparțin autorului. Porțiunile de text plotinian între [ ] sînt considerate neautentice de majoritatea editorilor. Între < > apar sintagme grecești.

– În cuprinsul traducerii, redarea unor cuvinte sau pasaje în cursive constituie sublinierea mea.

– Pasajele între ghilimele sînt citate sau parafraze inserate de autorul însuși în textul său.

– Am marcat prin majuscule termenii „Unu“, „Intelect“, „Suflet“, „Formă“ (cînd are sensul platonician) și în plus „Materie“ (cînd are sensul de „materia sensibilă absolută“, care, la Plotin,

are o valoare „ipostatică“, fiind situată „mai prejos de Ființă“).V.LPIF§H.7,3 și §G,3. De asemenea, am scris cu majuscule „Acolo“ și „Aici“ cînd aceste adverbe se referă la lumea inteligibilă, respectiv la lumea senzorială, v.LPIF§H.2,1 și §G,3, ca și termenul „Ființă“, atunci cînd prin el am tradus pe οὐσία.

– O problemă a reprezentat-o transliterarea numelor proprii. Am adoptat regula (extrem de imprecisă, firește), admisă în general la noi, de a româniza numele proprii grecești mai cunoscute și de a translitera numele mai puțin cunoscute. Am scris, în consecință, Plotin, Porfir, Aristotel, Pitagora, Socrate etc., urmînd regula consacrată deja de PO. Pentru dialogurile lui Platon, am folosit formele grecești *Phaidros, Phaidon* etc., promovate de aceeași ediție. Pentru unele nume puțin cunoscute, ale unor personalități din epoca imperială, a trebuit să decid între redarea formei latine, sau transliterarea celei grecești a numelui autorului respectiv. Chestiunea e relevantă întrucît unele dintre aceste nume sînt latinești, dar purtătorii lor aparțin literaturii și filozofiei elenice. Am optat, în aceste cazuri, pentru formele grecești, și am scris Numenios, Moderatos, Longinos, Albinos. Am scris, în schimb, Gordianus sau Gallienus (împărați romani).

Aduc mulțumirile mele Colegiului Noua Europă care, în vara anului 2002, mi-a dat posibilitatea petrecerii în Germania, la *Wissenschaftskolleg zu Berlin*, a unei luni de studiu care s-a dovedit importantă pentru punerea la punct a acestei lucrări, unde erudiția contează atît de mult.

C. VIAȚA ȘI ACTIVITATEA DIDACTICĂ

1. Aproape toate informațiile despre viața lui Plotin (*gr.* Plotinos, *lat.* Plotinus) provin de la Porfir[2], discipolul acestuia, care, în primii ani ai secolului al IV-lea, a scris o lucrare intitulată *De-*

[2] Porfir (Porphyrios) născut în 234 la Tir în Fenicia. Studiază mai întîi cu retorul și filologul Longinos la Atena, apoi cu Plotin la Roma unde rămîne cîțiva ani. Pleacă apoi în Sicilia. Moare între 302–305. Cea mai

spre viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale, reprezentînd introducerea la ediția operei lui Plotin pe care o pregătise. Plotin murise de mai bine de 30 de ani.

Deoarece lui Plotin — scrie Porfir — nu-i plăcea să povestească despre copilăria, tinerețea și familia sa, se cunosc despre acestea foarte puține date precise.

Se crede că s-a născut în Egipt, în anul 204 d.Cr., poate în localitatea Lyco sau Lycopolis, dar nici țara, nici localitatea nu sînt sigure. Luna și ziua nașterii de asemenea au rămas necunoscute (ceea ce creează incertitudini asupra cronologiei exacte a vieții sale), deoarece Plotin, modest, pentru a nu-i obliga pe discipoli să-i aducă daruri la aniversări, nu le dezvăluise. Numele „Plotinus“ este latin (o formă „vulgară“ pentru „Plautinus“), dar cel mai probabil este că Plotin provenea dintr-o familie înstărită elenică sau puternic elenizată. Faptul că el credea că hieroglifele egiptene sînt simboluri ale unor idei (*31*,V.8,6), și nu o scriere predominant fonetică, așa cum s-a aflat abia o dată cu Champollion, arată faptul că filozofului îi lipsea o cunoaștere mai profundă a civilizației egiptene autentice.

În orice caz, în al 28-lea an de viață, el se afla la Alexandria unde își căuta un maestru cu care să studieze filozofia. După mai multe dezamăgiri îl cunoaște pe Ammonios Sakkas, un filozof platonician care nu a scris nimic, întocmai ca și Socrate. Dar după ce a asistat la o prelegere a lui Ammonios, puternic impresionat, Plotin i-ar fi spus prietenului care îl adusese acolo: „pe acest om l-am căutat!“ (VP,3) Plotin a rămas în preajma lui Ammonios timp de 11 ani. E de notat că un alt elev celebru al lui Ammonios, dar considerabil înaintea lui Plotin, a fost Origene, teologul

---

faimoasă scriere a lui Porfir este scurta *Introducere la* Categoriile *lui Aristotel,* care, tradusă în latină, în Evul Mediu, a stat la baza disputei asupra „universalelor“ dintre „realiști“ și „nominaliști“. A mai scris *Viața* lui Plotin și *Viața* lui Pitagora. O altă lucrare celebră a sa, cunoscută numai fragmentar, este tratatul *Împotriva creștinilor,* redactat în Sicilia și îndreptat contra Vechiului și Noului Testament. Tratatul a fost ars în 448 la porunca împăraților Teodosie al II-lea și Valentinian al III-lea. V. și Cristian Bădiliță, „Despre viețile unor « bărbați îndumnezeiți »“ în A. Piatkowski & C. Bădiliță & C. Gașpar, *Porphyrios — Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin,* Iași, 2000.

Bisericii. El nu trebuie însă confundat cu un alt Origene, coleg cu Plotin la „școala lui Ammonios“ — acesta era păgîn și platonician.

S-au făcut mai multe încercări de a se reconstitui doctrina lui Ammonios Sakkas, comparîndu-se, de exemplu, învățătura lui Plotin cu aceea a lui Origene creștinul. Încercările nu sînt foarte concludente. Dacă, pe de-altă parte, este adevărat că Ammonios profesa doctrina unui Zeu suprem-Demiurg care ar fi creat lumea din nimic (doctrină tipic creștină), atunci se poate spune că Plotin s-a îndepărtat radical în unele puncte de învățătura profesorului său.[3]

2. După unsprezece ani de învățătură cu Ammonios — relatează Porfir — Plotin „a ajuns la o asemenea capacitate în filozofie, încît dorea cu ardoare să aibă experiența filozofiei practicate la perși și a celei care avea răspîndire la indieni“[4]. El s-a alăturat armatei împăratului Gordianus al III-lea (238–244), care

[3] V. H.-P. Schwyzer, art. „Plotin“, PWRE vol.XXI,1, pp. 479–480; el consideră că învățătura lui Ammonios ar fi fost preluată numai în parte de Plotin. Cf. Venanz Schubert, *Plotin. Einfuhrung in sein Philosophieren*, München, 1973, p.32. Ammonios Sakkas („Hamalul“) ar fi susținut concordanța dintre Platon și Aristotel, existența unui Demiurg care a creat lumea din nimic și din propria voință, cît și existența mai multor tipuri de Suflete, pornind de la cele ale zeilor și încheind cu cele ale oamenilor. Toate acestea sînt teorii non-plotiniene.

[4] VP, 3. Vasile Rus, *Plotin, Enneade I.6. Porfir, Viața lui Plotin,* Oradea, 2000, traduce acest pasaj: „a dobîndit o asemenea stăpînire a filozofiei, încît să se străduiască să capete o experiență /directă/ a celei ce se practica la perși etc.“; se sugerează că Plotin avea o anumită experiență *indirectă* a filozofiei orientale, ceea ce textul lui Porfir nu autorizează să se afirme. „Indianismul“ lui Plotin a fost susținut de É. Bréhier în (trad.rom) *Filozofia lui Plotin,* Timișoara, 2000. Teza a fost respinsă, cred cu temei, de alți cercetători, ca de pildă de J. M. Rist, care observă diferențe notabile între mistica lui Plotin și aceea a Upanișadelor: „The union of the soul with the One is a union of the alone with the Alone. Does this mean that the alone is the Alone, that, as Bréhier supposed, here was to be found the equivalent of the Indian doctrine that Atman is Brahman? All evidence so far indicates that it is not.“ J.M.Rist, *Plotinus: The Road to Reality,* Cambridge, 1967, p.225.

pornise într-o expediție împotriva Persiei. Se pare că în armata persană se afla nu altul decît Mani, fondatorul maniheismului. Expediția s-a încheiat rău, Gordianus a fost ucis în urma unui complot în Mesopotamia, iar Plotin a reușit cu greu să scape cu fuga la Antiohia. În același an, 244, la treizeci și nouă–patruzeci de ani, se stabilește la Roma.

În capitala Imperiului, Plotin deschide o școală particulară de filozofie. Locuiește în casa unor femei (mamă și fiică) din înalta societate și are o mulțime de legături în lumea „bună" a capitalei Imperiului, printre care senatori și oameni înstăriți, care îi formează, în parte, publicul. Reputația sa de corectitudine și dezinteres în ceea ce privește chestiunile materiale devine curînd atît de mare, încît mulți părinți îi încredințează tutela copiilor minori, iar pe unii dintre aceștia maestrul îi supraveghează chiar și cînd își fac temele la tabla înmulțirii. Plotin se îngrijea ca averea copiilor de sub tutela sa să fie bine administrată, spunînd că, atîta vreme cît ei nu sînt filozofi, au nevoie de bani, iar aceștia trebuie să rămînă neatinși. Mulți cunoscuți și chiar străini îl chemau să arbitreze conflictele dintre ei, ceea ce el făcea cu bunăvoință și destul succes.[5] Curios, Plotin reunește anumite trăsături de caracter tradițional „romane" — simț practic, spirit de echitate, moderație în toate — cu anvergura spirituală tipică pentru un filozof grec. Avea o fire luminoasă, senină și binevoitoare cu care îi cucerea pe cei mai mulți din preajmă, dar și o putere de concentrare și o forță speculativă ieșite din comun cu care îi uimea. Plotin se bucura de influență și la curtea împăratului Gallienus, care pare să fi susținut la un moment dat „proiectul Platonopolis" — reconstrucția unui oraș ruinat ca „cetate a filozofilor" — care ar fi trebuit guvernată după principiile din *Republica* lui Platon. Dar, se pare că din cauza unor intrigi de la curte, proiectul a eșuat.[6]

---

[5] Cf. rolul de arbitru jucat de „omul sfînt" în unele dintre părțile orientale ale Imperiului în sec. IV–V, Robert Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1989, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity".

[6] Ar fi fost vorba, poate, despre restaurarea unui domeniu, ce aparținuse cîndva lui Cicero, consacrat cercetării filozofice și care căzuse în ruină. Apud C. Bădiliță, în Piatkowski, A. & Bădiliță, C. & Gașpar C., *Porphyrios — Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Iași, 2000, p.169, nota 79.

Deși profund religios — dar în felul său — Plotin nu pare a fi fost captat de superstițiile timpului său, fără însă să le respingă direct: la un moment dat, un preot egiptean a încercat să-l convingă să accepte să-i convoace „Daimonul". Dar în loc de un „Daimon", la chemarea taumaturgului ar fi apărut un „Zeu". Porfir pune această experiență în legătură cu cele expuse în *15*, III.4. Altă dată, discipolul său, Amelios, care obișnuia să ia la rînd toate templele ca să se închine cu ocazia lunii noi, a primit următorul răspuns cînd l-a invitat pe Plotin să-l însoțească: „Se cuvine ca zeii să vină la mine, și nu eu la ei."[7] Filozoful avea deci conștiința valorii proprii chiar și față de zei, și nu numai față de adoratorii lor bigoți![8]

3. În jurul lui Plotin se formează treptat un grup cosmopolit de apropiați și discipoli. Printre cei mai importanți se număra Amelios, amintit mai înainte, un etrusc, care studiase mai înainte la Atena cu filologul și criticul Cassios Longinos[9], medicul Eustochios, un alexandrin, care i-a stat la căpătîi lui Plotin pînă în ultimul ceas, un alt medic, Zethos, de origine arabă, ori Rogatianus, senator roman pe care Plotin „îl convertise" la filozofie, determinîndu-l să abandoneze traiul opulent de aristocrat și să refuze demnitatea de pretor. Cel mai celebru dintre toți discipo-

---

[7] VP, 10.

[8] Fie că Plotin disprețuia superstiția populară, fie că socotea, potrivit celor afirmate în *15*,III.4, că, avînd Sufletul ridicat la nivelul Intelectului, el are drept „Daimon" Unul și că deci nu are de ce să viziteze altarele unor zei inferiori. Oricum, răspunsul i-a scandalizat pe Porfir și Amelios care nu l-au înțeles.

[9] Cassios Longinos, critic literar, erudit, retor și platonician (210–273); conduce Academia platoniciană din Atena între 250–273. În 267/8, abandonează Academia și se duce la Palmyra, la chemarea celebrei regine Zenobia, pentru a o sfătui. Ca și Zenobia, devine inamicul noului împărat Aurelian care pusese mîna pe putere, după anarhia ce urmase asasinării împăratului Gallienus. E executat pentru înaltă trădare din ordinul împăratului. Vederile sale în filozofie sînt cele ale unui platonician conservator, stimîndu-l pe Plotin, dar fără multă înțelegere pentru teoriile acestuia. Plotin ar fi spus că „Longinus este filolog, dar nu filozof". Nu este plauzibil că celebrul *Tratat despre sublim* îi aparține. A fost primul profesor de filozofie al lui Porfir și Amelios.

lii rămîne Porfir, un fenician elenizat, pe numele său adevărat Malkos („Regele")[10]. Porfir i se alătură lui Plotin ceva mai tîrziu, cînd acesta avea aproximativ cincizeci și nouă de ani. Porfir este singurul dintre discipolii lui Plotin cu contribuții proprii, notabile, în filozofie; în plus, el a fost editorul scrierilor lui Plotin și biograful său. După cam șase ani de studiat împreună cu Plotin, discipolul trece printr-o criză de depresiune și vrea să-și ia viața, dar Plotin reușește să-l oprească și îl îndeamnă să-și schimbe dispoziția călătorind, ceea ce Porfir și face, reechilibrîndu-se psihic.

După plecarea lui Porfir, sănătatea lui Plotin se deteriorează. Cercul de prieteni și discipoli se destramă, mai ales că circumstanțelele politice se înrăutățesc și ele: împăratul Gallienus, protectorul său, este asasinat în 268. Plotin se retrage în Campania, pe domeniul unui prieten; suferința bolii îl chinuie tot mai mult, dar continuă să scrie. Porfir și Amelios sînt departe și ultimele clipe ale filozofului sînt vegheate numai de medicul și prietenul Eustochios. Înainte de a-și fi dat sufletul, în 270, Plotin ar fi rostit: „mă străduiesc să înalț divinul din mine la divinul din Univers"[11]. Avea 66 de ani.

4. Plotin a refuzat toată viața să i se facă un portret, deoarece susținea că un portret este o „imagine a unei imagini", perpetuînd înfățișarea unui corp lipsit de valoare. De altminteri — îl caracterizează Porfir în deschiderea *Vieții* — Plotin „se purta ca cineva care se rușinează că se află într-un corp"[12]. Discipolii ar fi reușit totuși pe ascuns — susține biograful — să obțină un portret al filozofului, realizat din memorie de un pictor de seamă al timpului, Carterios, care luase parte de mai multe ori la lecțiile maestrului. Cu toate acestea, nu se știe dacă printre portretele sculptate păstrate din epocă există vreunul care să-l reprezinte pe Plotin.

---

[10] „Porphyrios", nume pe care îl primise de la Longinos, înseamnă „Purpuriul"; or, se știe că purpura era în Antichitate culoarea regală.

[11] Această propoziție reprodusă de Porfir (VP,2) poate fi citită și: „străduiți-vă să înălțați divinul din noi la divinul din Univers", deoarece editorii nu pot decide dacă este vorba despre *πειρᾶσθαι* sau despre *πειρᾶσθε*.

[12] VP,1.

5. „Școala“ lui Plotin avea aspectul unor seminare libere în cadrul cărora maestrul și discipolii obișnuiau să poarte controverse și discuții vii. Atmosferă „socratică“, dar și foarte „modernă“: nimic „ex cathedra“, nimic formal, dogmatic. Porfir spune că, mai ales la început, „seminarele“ <συνουσίαι > erau „pline de dezordine și de vorbărie, deoarece Plotin îi îndemna pe participanți să cerceteze ei înșiși /teza în discuție/“[13]. Unii dascăli rigizi i-au reproșat chiar lui Plotin că „parcă stă de vorbă“ și că nu are morga scolastică de rigoare. Cuiva care se plîngea că, din pricina întrebărilor lui Porfir, nu reușește să ia notițe continue, Plotin i-a răspuns: „Dacă Porfir n-ar pune întrebări ca să rezolvăm dificultățile, nu vom putea spune niciodată nimic pentru a fi pus în scris.“[14]

În primii zece ani de activitate la Roma — spune Porfir —, Plotin ar fi predat în spiritul lui Ammonios Sakkas, fără să scrie nimic. Adesea discipolii ridicau probleme la care Plotin răspundea; alteori aveau loc controverse orale sau în scris chiar între discipoli, sub supravegherea sau din îndemnul maestrului. De pildă, Porfir — care, la sosirea sa la „școala“ lui Plotin, profesa doctrina non-plotiniană a platonismului mediu asupra exteriorității Formelor în raport cu Intelectul divin[15] — a primit replica în scris a lui Amelios, la cererea lui Plotin. Porfir și-a apărat teza tot în scris, Amelios a revenit și, abia a treia oară, Porfir a acceptat doctrina maestrului privind consubstanțialitatea Formelor și a Intelectului. Uneori discipolii se angajau în controverse „externe“ din inițiativa maestrului: Porfir și Amelios au continuat polemica lui Plotin împotriva gnosticismului, compunînd mai multe lucrări împotriva acestuia. Altă dată, Porfir a compus o respingere a discursului unui retor, Diophanes, care, bazîndu-se pe *Banchetul* lui Platon, lăuda amorul homosexual.

Un reper esențial al „școlii“ îl reprezentau citirea, comentarea și critica unor filozofi din trecut, mai vechi sau mai noi, fie platonicieni — precum Severos, Cronios și mai ales Numenios din

[13] VP,18.

[14] VP,13.

[15] Philon din Alexandria este primul filozof la care este atestată teoria platonismului mediu — respinsă de Plotin — ce susține că Formele sînt „gîndurile lui Dumnezeu“. V. și H. Chadwick, „Philo“ în CHLG.

Apameea — fie peripateticieni, precum Alexandru din Aphrodisias. Comentarea intensă a lui Numenios, precum și analogii formale dintre doctrina celor „trei Zei“ ai lui Numenios[16] și doctrina celor „trei ipostaze“ plotiniene au condus la acuzații de plagiat la adresa lui Plotin sosite din partea unor platonicieni rău-voitori din Atena. Amelios s-a grăbit să le dea replica.

În esență însă, discuțiile, prelegerile de la curs, cît și scrierile lui Plotin plecau, aproape de regulă, de la analiza și comentarea unor pasaje platoniciene. Plotin afirma răspicat că învățătura sa nu aduce noutăți, ci doar explicitează doctrina autentică a lui Platon.[17] Firește, Platon nu era niciodată criticat, dar trebuiau explicate și lămurite contradicțiile, considerate însă numai aparente, din textul dialogurilor. Un bun exemplu îl oferă tratatul intitulat *Despre coborîrea Sufletului în trup,* unde Plotin observă că Platon „nu pare a spune pretutindeni același lucru, pentru ca să putem cu ușurință cunoaște intenția sa“.(6,IV.8,1) Totuși, Platon era utilizat destul de parțial; marea majoritate a locurilor platoniciene comentate în scrierile lui Plotin provine numai din *Timaios, Phaidros, Phaidon, Republica, Parmenide, Theaitetos, Scrisoarea a II-a, Sofistul* sau *Philebos.* Chiar și aceste scrieri erau „utilizate“ selectiv: de pildă, nimic din teoria politică din *Republica* nu pare a-l fi preocupat pe Plotin. De asemenea, dialogurile „aporetice“, precum *Criton, Protagoras, Lysis, Ion, Euthyphron, Cratylos* etc. cădeau în afara interesului plotinian.[18] Despre așa-numita „doctrină esoterică“ a lui Platon, privitoare la Numerele inteligibile provenite din Unul și din „Dualitatea indefinită“, Plotin pare a nu fi știut mai mult decît a relatat Aristotel în *Metafizica.*[19]

---

[16] Despre Numenios din Apameea, LPIF §H,2.

[17] LPIF§H,1,4.

[18] V. Willi Theiler, *Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise* în PH, vol.VI.

[19] Pentru „doctrina nescrisă“ (esoterică) și teoria (adesea contestată) a așa-numitei „Școli de la Tübingen“ : H.J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics,* State Univ. of. N.Y. Press, 1990; *eiusdem, Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin,* Amsterdam, 1964. K. Geiser, *Platons ungeschriebene Lehre,* Stuttgart, 1963; G.Reale, *Plato and Aristotle. A History of Ancient Philosophy II,* New York, 1990; Richard, M.-D.,

Aristotel este, de altminteri, folosit intens, iar limbajul aristotelic (de ex: conceptele de „actualizare" și „posibilitate") reprezintă un mijloc tehnic de analiză foarte comun la Plotin. Porfir spune că scrierile lui Plotin „erau ticsite" cu temele din *Metafizica*, ceea ce reprezintă o descriere corectă.[20] Totuși, spre deosebire de tratamentul rezervat lui Platon, laolaltă cu alți peripateticieni, precum Alexandru din Aphrodisias, Aristotel era adesea supus criticii, așa cum atestă scrierile lui Plotin. Altfel decît procedau unii platonicieni anteriori lui, poate chiar Ammonios Sakkas, dar și posteriori, precum Porfir sau Proclos, Plotin nu era partizanul concilierii necondiționate dintre Platon și Aristotel. El îl „utiliza" critic pe Aristotel pentru a-l explica în felul său pe Platon. Iarăși, spre deosebire de unii platonicieni anteriori, precum Numenios, dar și posteriori, ca Porfir sau Iamblichos, Plotin nu era un „neo-pitagorician" și părea sceptic în privința interpretării lui Platon în cheie pitagoreică. V. *6*,IV.1, nota 6 și LPIF§I.

Se polemiza insistent de asemenea cu stoicii, în pofida unor influențe importante, dar nemărturisite ale filozofiei Porticului asupra lui Plotin; erau atacați fără menajamente Epicur și atomiștii, gnosticii, ori astrologia populară.

Toată această atmosferă de polemică și controversă de idei din „școala lui Plotin" justifică, în opinia noastră, teza „Interpretării" noastre (LPIF§H): filozofia lui Plotin e în primul rînd o construcție metafizică destinată să „salveze" platonismul de aporiile proprii și de contestările ontologice, logice, morale și culturale care îi soseau în confruntarea cu concepții rivale.

D. SCRIERILE

1. După cîte relatează Porfir, Plotin a început să scrie de abia cînd avea 49 de ani, la circa 10 ani după ce se stabilise la Roma și începuse să predea filozofia.[21] În ce măsură această întîrziere este legată de un jurămînt încheiat de Plotin și de alți doi foști

L'enseignement oral de Platon, Paris, 1986.v. și A. Cornea, *Platon — filozofie și cenzură*, București, 1995, cap. IV.2.

[20] VP, 14: καταπεπύκνωται.

[21] VP,4.

elevi ai lui Ammonios, Herennius și Origenes păgînul, de a nu divulga în scris învățătura lui Ammonios, este neclar și pare a fi, din partea lui Porfir care menționează întîmplarea, mai curînd o justificare „romanescă" pentru înțelegerea întîrzierii respective. Într-adevăr, tot Porfir relatase mai înainte că Plotin, în toți respectivii zece ani, predase „în spiritul învățăturii lui Ammonios", ceea ce înseamnă că, în fapt, dezvăluise public presupusa învățătură secretă a dascălului său.

Oricum, în 263, cînd Porfir vine la Roma și devine elevul lui Plotin, acesta scrisese deja 21 de tratate care circulau în copii puține și încredințate numai unora dintre discipoli. În timpul celor șase ani cît Porfir rămîne pe lîngă Plotin, maestrul mai scrie încă 24 de tratate. În fine, în ultimul an de viață, pe cînd Porfir este în Sicilia, Plotin compune și ultimele 9 tratate pe care i le trimite lui Porfir.

Porfir are meritul de a ne fi păstrat succesiunea cronologică a acestor 54 de scrieri ale lui Plotin[22]; totuși, pentru ediția sa, el a preferat să grupeze opera maestrului său după o ordine „sistematică", imaginată de el însuși (v.infra).

Porfir afirmă că primele 21 de scrieri nu au prea multă adîncime, că cele la a căror compunere a asistat posedă perfecțiunea, în timp ce ultimele — redactate după plecarea sa — vădesc o diminuare a puterii creatoare a lui Plotin. La lectură, nimic nu justifică această caracterizare din care ghicim mai curînd vanitatea discipolului, doritor să sugereze că prezența sa ar fi contribuit la creativitatea maestrului. [23]

Fapt este că opera, considerabilă ca dimensiuni, a lui Plotin a fost compusă timp de 16 ani de un spirit matur, care, în momentul cînd a început să scrie, își formulase deja pe deplin sistemul filozofic. Așa se explică cumva de ce nu există la Plotin evoluții notabile de concepție de la operă la operă și de la perioadă la perioadă. (Ceea ce nu înseamnă totuși că, uneori, nu se pot decela unele nuanțe diferențiatoare în timp. De pildă, în *7*,V.4,2, Plotin pare că atribuie Unului un anumit tip de gîndire, ceea ce în tratatele ulterioare neagă că ar fi legitim. Firește, pasajul ar putea fi explicat și metaforic. V. p.) Încercarea mai veche a lui F. Heine-

[22] VP,4–6.
[23] VP,6.

mann de a descoperi totuși o dezvoltare importantă în gîndirea lui Plotin s-a făcut cu prețul declarării ca neautentice a anumitor părți din tratate sau a unor tratate întregi. (LPIF§D,3) „Cazul Plotin“, din punct de vedere „istorico-genetic“, este diferit de „cazul Platon“ sau de „cazul Aristotel“.[24]

2. Corectarea și editarea acestor tratate de către Porfir ar fi avut — scrie acesta — autorizația expresă a lui Plotin. Ediția apare totuși la peste 30 de ani de la moartea lui Plotin, în primii ani ai secolului al IV-lea. Nu știm cărui fapt i se datorează întîrzierea. Exista însă și o altă ediție mult mai veche, alcătuită de doctorul Eustochios. Această ediție concurentă nu este menționată de Porfir, dar existența ei a fost dedusă dintr-o *scholie* prezentă în mai multe manuscrise, în textul tratatului *28*, IV.4, 29.[25] Longinos avusese sub ochi anumite texte plotiniene care i se păruseră pline de greșeli; ele ar putea să fi fost copii după ediția Eustochios.

Porfir afirmă că nu a dorit să publice opera lui Plotin „în dezordine, luîndu-se după anii /compunerii lor/“[26]. Luînd exemplul ediției operelor poetului comic Epicharmos, întocmită de Apollodoros din Atena, precum și al ediției operelor lui Aristotel și Teofrast, realizată de Andronicos din Rhodos[27], el a dorit să grupeze operele lui Plotin în mod *sistematic*, după subiectele discutate în fiecare tratat. A despărțit opera lui Plotin în șase grupe, fiecare a cîte nouă tratate. De aici numele de *Enneade* (Ἐννεάδες de la ἔννεα „nouă“) date grupelor de cîte nouă tratate. În viziunea lui Porfir, prima Enneadă privește chestiunile de *etică*, a doua și a treia pe cele de *fizică*, a patra Enneadă cuprinde tratatele care

[24] V. LPIF §H, 4,3.

[25] Schwyzer, PWRE, XXI,1. p.488.

[26] VP.24.

[27] Andronicos din Rhodos, conducătorul școlii peripateticiene pe la 70 î.Cr. A reînnoit fundamental această școală, bazîndu-se pe studiul recent redescoperitelor scrieri „esoterice“ ale lui Aristotel. A editat corpus-ul scrierilor aristotelice în forma pe care o posedăm și noi. A separat aceste scrieri în *logice* (*Organon*), *etice* și de *fizică*, la care a adăugat și scrierile „de după fizică“ τὰ μετὰ τὰ φυσικά, adică ceea ce s-a numit mai tîrziu *Metafizica.* V. și *Aristotel — Metafizica,* Humanitas, București, 2001, pp. 6–8.

au ca temă *Sufletul*, a cincea pe cele care au ca temă *Intelectul*, iar a șasea Enneadă pe cele care se referă în mod precumpănitor la *Unul*. Porfir mai spune că în cuprinsul fiecărei Enneade a încercat să plaseze pe primele locuri textele mai simple și a lăsat la urmă textele mai dificile, ceea ce nu se verifică în mod necesar. Primele trei Enneade, cuprinzînd 27 de tratate, au fost reunite în ceea ce Porfir numește un *σωμάτιον* (un „corp“, probabil un *volumen*). Următoarele două Enneade (18 tratate) formează un al doilea *σωμάτιον*, în vreme ce ultima Enneadă alcătuiește, singură, ultimul *σωμάτιον*, astfel încît fiecare *σωμάτιον* să cuprindă cam același număr de pagini.

Ediția lui Porfir constituie arhetipul *tuturor* manuscriselor plotiniene cunoscute, ce datează de prin secolele XII–XIV și în baza cărora s-au alcătuit edițiile critice, începînd din secolul al XVI-lea și pînă în prezent.

Dispunerea „sistematică“, după Enneade, a tratatelor lui Plotin este însă lipsită de valoare din pricina arbitrariului său:

– Într-adevăr, numărul de 54 de tratate (6×9) i s-a părut lui Porfir, obsedat de mistica numerologică, de bun augur. Dar numărul a rezultat cu prețul spargerii unor tratate mai lungi în două sau trei părți, ca de pildă, tratatele *47*, III.2 și *48*, III.3 (*Despre Providență)*, ce formează în realitate o scriere unitară, sau, la fel, *42*, VI.1, *43*, VI.2 și *44*, VI.3 (*Despre genurile a ceea-ce-este /ceva/)*.

De asemenea, așa cum a observat Bréhier, (PB, Intr. XVII–XVIII), capitolul 10 al scrierii numite „Investigații diverse“ (*13*,III.9), scriere cu care se încheia Enneada a III-a, a fost detașat de Porfir și așezat în capul Enneadei următoare ca un tratat independent (*21*,IV.1). Scopul urmărit de toate aceste aranjamente a fost, evident, acela de a se ajunge la numărul „perfect“ de 54 de tratate (9×6). În consecință, în această ediție, tratatul *21*,IV.1 lipsește ca scriere independentă, conținutul său formînd însă capitolul 10 al scrierii *13*,III.9 („Investigații diverse“), capitol 10 absent din alte ediții.

– De fapt, structura însăși a textelor lui Plotin nu încurajează o dispunere sistematică a operei. În practică, aproape fiecare tratat cuprinde, cu accente diferite și pornind de la diferite perspective, cam *aceleași principale teme* ale filozofiei plotiniene.[28] De

[28] E. Bréhier, „Introduction“, în PB. V. și LPIF§H,4.

aceea, poate conștient de faptul că scrierile sale nu pot fi centrate riguros în jurul unei singure teme, Plotin *nu a dat titluri tratatelor sale*. Într-adevăr, Porfir relatează că, în interiorul „școlii" „fiecare dădea tratatelor /lui Plotin/ un alt titlu" și că, pentru ediția sa, el, Porfir, a utilizat titlurile care au precumpănit în final. Iată de ce, adesea, titlurile respective au buna lor doză de arbitrar. Discipolul menționează că a mai adăugat în ediția sa și rezumate și table de materii.

În schimb, numerele capitolelor — păstrate de edițiile moderne — nu i se mai datorează lui Porfir, ci au fost puse de Marsiglio Ficino, în celebra sa traducere latină a operei lui Plotin, apărută în 1492 (v. LPIF§E).

3. După cum am amintit, F. Heinemann, la 1921, a considerat neautentice anumite părți ale tratatelor lui Plotin, sau chiar tratate întregi, care ar fi fost inserate, în chip de comentarii de către Porfir, Amelios și Eustochios, și pe care copiștii ulteriori nu le-ar fi distins de textul autentic plotinian. În fapt, formula lui Porfir care a generat suspiciuni, *καταβεβλήμεθα... εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα* (VP,26) nu înseamnă „am inserat în unele dintre ele /cărți/ anumite comentarii", cum traduc Heinemann, Armstrong[29] și, la noi, Vasile Rus[30], ci „am compus unele comentarii la unele dintre cărți", cum observă corect Schwyzer.[31] Teza lui Heinemann a fost respinsă de majoritatea celorlalți interpreți și editori, precum Bréhier, Harder sau Schwyzer. Este posibil ca doar foarte scurte pasaje izolate să reprezinte interpolări.

4. În pofida marii coerențe a sistemului plotinian, filozoful nu și-a redactat tratatele individuale într-o ordine sistematică sau didactică. Totuși, expresia cu care Porfir caracterizează împrejurarea compunerii lor — „preluînd temele de la probleme ivite oca-

---

[29] A.H. Armstrong, PA, vol.1, p.84: „we have included commentaries on some of them".

[30] *Plotin, Enneade 1.6; Porfir Viața lui Plotin*, introducere, traducere și note de Vasile Rus, Antaios 2000: „Am inserat în unele dintre acestea anumite comentarii", p.105. Aceeași eroare și la Bréhier, *Introduction*, PB, p.XXIII.

[31] Schwyzer, *op.cit.*, p.495.

zional“[32] — nu trebuie înțeleasă ca sugerînd că *doctrina* lui Plotin s-a dezvoltat în chip întîmplător, ci doar că redactarea anumitor tratate a fost ocazionată de anumite dispute precise. Spre pildă, prezența unor gnostici în cercul apropiaților săi l-a determinat pe Plotin să alcătuiască tratatul *33,* II.9. Este totuși plauzibil că, o dată ce Plotin s-a decis să pună în scris ideile sale, el a avut în vedere și un public mai larg decît cercul discipolilor și al „școlii“.

Unii interpreți moderni au fost scandalizați de lipsa unui plan sistematic de expunere. É. Bréhier a afirmat, dc pildă, că „nici o metodă nu e mai puțin favorabilă cercetării filozofice /decît această aparentă lipsă de sistematizare/...Toată filozofia greacă, din momentul cînd a intrat pe mîinile profesorilor de meserie și ale directorilor de conștiință, prezintă acest aspect: se utilizează doctrinele și nu se mai construiește“[33]. Greu de imaginat o judecată mai nedreaptă în cazul lui Plotin!

5. În regulă generală, tratatele sînt centrate — direct sau implicit — în jurul interpretării unuia sau mai multor texte platoniciene care se cuvine a fi explicate, dezvoltate sau puse în acord, și în sens mai general, care trebuie să valideze metafizica plotiniană. Spre exemplu, *7,* V.4 începe cu o aluzie la un text din *Scrisoarea a II-a,* 312e, care sugerează, după Plotin, autenticitatea platoniciană a doctrinei sale a celor *trei ipostaze* — Unul, Intelectul și Sufletul. Apoi, în susținerea doctrinei despre Unu se citează un pasaj din *Parmenide* și un altul din *Republica* — ambele fundamentale în interpretarea plotiniană a lui Platon.[34]

În mod particular, este pasionant de observat modul în care Plotin întrebuințează textele platonice: de multe ori citatele nu sînt exacte, ci avem de-a face mai curînd cu parafraze, iar modificările pot fi, uneori, semnificative. Nu o dată textul platonic este scos din contextul său, astfel încît la Plotin el capătă un sens des-

---

[32] VP.5.

[33] Bréhier, *Introduction,* p.XXXI. Există, în această judecată, pe de-o parte, o desconsiderare implicită a Antichității tîrzii, caracteristică deceniilor trecute, dar și o neînțelegere a pluralității modalităților de a filozofa.

[34] V. LPIF §H, 5,4.

tul de diferit, uneori chiar foarte diferit de cel avut în dialogul lui Platon. De pildă, pentru a afirma caracterul de Principiu al Unului, Plotin, tot în *7*,V.4,1, citează un scurt pasaj din *Phaidros*, 245e „principiul este nenăscut", deși acolo Platon se referă la Suflet, iar Sufletul, în filozofia lui Plotin, este, cel puțin sub raport ontologic, „născut" și nu e Principiul. Sau în *1*,I.6,9, Plotin parafrazează un pasaj tot din *Phaidros* și preia imaginea „meșteritului statuii", dar schimbă complet obiectul de aplicare a imaginii: de la iubit sau iubirea particulară pentru el pe care amantul o „meșterește", cum e la Platon, „meșteritul" la Plotin se aplică Sufletului însuși, devenit „statuie" și supus unui proces de purificare (v. *1*,I.6,9, p.). Nu trebuie crezut că Plotin, „manipulînd" în acest mod textul platonic, ar fi fost de rea-credință; pur și simplu, principiile hermeneutice ale Antichității tîrzii erau foarte diferite de cele moderne.

Să mai notăm și că Plotin utilizează „ipotezele" privitoare la Unu din *Parmenide* pentru a-și întemeia doctrina proprie a celor trei ipostaze pe autoritatea platonică. („Prima ipoteză" — „dacă Unul e unu" — este socotită de el ca echivalentă Unului său, aflat „mai presus de Ființă", cea de-a doua — „dacă Unul este" — ar corespunde Intelectului (unul-multiplu), iar ipoteza a treia — „dacă Unul e multiplu" — revine Sufletului (unul *și* multiplu), așa cum îl descrie Plotin[35]. (*10*,V.1,8) Acolo unde modernii văd, din partea lui Platon în *Parmenide*, de pildă, mai degrabă un exercițiu dialectic paradoxal, sau o punere în discuție a gîndirii de către ea însăși, ori o punere în gardă împotriva unei speculații aporetice de acest tip care nu ar putea genera decît scepticism, Plotin credea că vede formulată deja, mai mult sau mai puțin enigmatic, doctrina sa metafizică.

În mod frecvent sînt confruntate teze platoniciene cu teorii aristotelice care, uneori, sînt criticate, de obicei în sensul restrîngerii domeniului lor de aplicare.[36] Importanța mai ales a *Metafizi-*

---

[35] Schwyzer, *op.cit.*, pp. 553–554; PB,5, p.13.

[36] Un caz caracteristic în *42*,VI,1; *43*,VI,2; *43*,VI,3, unde Plotin contestă faptul că doctrina categoriilor a lui Aristotel se poate aplica în domeniul Intelectului. De fapt, avem o aplicare a teoriei „asemănării unilaterale", potrivit căreia inferiorul seamănă cu superiorul, dar superiorul nu seamănă cu inferiorul. V. LPIF §H,3.

cii lui Aristotel pentru Plotin rămîne — așa cum observa Porfir — covîrșitoare. Un singur exemplu: doctrina despre Materie ca privațiune absolută și Rău absolut a lui Plotin (*12*,II.4; *51*,I.8) se bazează, în mare măsură, pe dezvoltarea cîtorva pagini din *Metafizica*, dar, și aceasta este decisiv, Plotin gîndește asupra lor *radical*: extrage consecințele ultime, paradoxale, din premisele aristotelice.

De asemenea, Plotin face adesea critica unor doctrine stoice — cum ar fi teza că frumosul constă în congruența și proporționalitatea părților între ele și față de întreg (*1*,I.6), ori teoria că Sufletul este corporal (*2*,IV.6). Unele tratate sînt construite mai liber, lăsînd impresia că redau textul unor conferințe publice, altele par a urma mai îndeaproape structura unui comentariu analitic. Adesea, pasajele analitice, „tehnice“ sînt urmate de momente de exaltare slujite de mijloace „literare“, cînd Plotin își îndeamnă cititorul să-și „deschidă ochiul interior“ și să „asculte sunetele lumii de sus“.

6. Prezentînd felul de a scrie al lui Plotin, Porfir insistă că filozoful „nu suporta să reia ceea ce scrisese“, și că, din pricina miopiei, nici măcar nu-și recitea paginile redactate. Compunea totul în minte și apoi scria totul, ca dintr-o fîntînă, „părînd că ia cele scrise dintr-o carte“. Nu se sinchisea nici de ortografie, nici de caligrafie, ci „avea în vedere numai ideea“. Stăpînea o mare putere de concentrare — continuă Porfir — „putînd fi deopotrivă cu sine însuși și cu ceilalți.“[37]

Acest mod de a scrie, cît și dificultățile reale ale textului său i-au determinat pe unii comentatori să susțină că Plotin a utilizat o greacă deficitară și că, în general, stilul său lasă de dorit. Adevărul este, cum scrie H.-R. Schwyzer, că Plotin nu trebuie judecat după canoanele clasicismului elen.[38] Iar A.H. Armstrong observă că, deși greaca lui Plotin nu e nici rea, nici barbară, ea are numeroase caracteristici personale, fiind „foarte neconvențională și lip-

[37] VP,8. Conștient sau nu, Porfir a regăsit în activitatea intelectuală a maestrului său caracteristicile pe care acesta le atribuia Unului, și în general inteligibilului — capabil să fie atît în sine, cît și în lume.

[38] Schwyzer, *op.cit.* p.530.

sită de regularitate."[39] Plotin nu era un retor, îl preocupa stilul sau expresia literară doar în măsura în care acestea exprimau adecvat o gîndire dificilă și abstractă. Scriitura sa este adesea mult prea concisă, aproape obscură, alteori ni se pare neclară, deoarece, pesemne, nu mai avem reperele elevilor săi, alteori obosește prin tehnicitatea unor pasaje. Dar în general, ceea ce o caracterizează este o admirabilă expresivitate și o mare bogăție de resurse lingvistice și stilistice.

Plotin utilizează adesea stilul dialogic fictiv, punînd întrebări ca din partea cuiva care ar formula obiecții, și apoi răspunzînd la ele — procedeu care trimite la atmosfera „școlii" și a dezbaterilor din cadrul ei (LPIF§C,5). Să notăm tot aici și *prosopopeea* Naturii, care răspunde unui întrebător fictiv, din *30,* III.8,4.

Nu arareori — spre sfîrșitul tratatului, sau în anumite puncte-cheie — discursul „se încălzește", capătă aripi, devine *metaforic, imagistic* — mai ales cînd cititorul este îndemnat „să fugă de Aici", sau cînd Plotin dorește să descrie în mod mai convingător și mai plastic realitățile lumii inteligibile. Dintre aceste imagini sau metafore, un număr însemnat se lasă asociate în sisteme metaforice coerente. Nu este vorba deloc despre simple podoabe stilistice adăugate textului, ci despre o scriitură filozofică ce vrea să exprime ceea ce altminteri, într-un limbaj pur rațional, e imposibil sau extrem de dificil de formulat (v.§H,2).

Se întîmplă să fie utilizat și limbajul misterelor, mai ales pentru a se sugera caracterul inefabil al Unului (*9,*VI.9,9; *1,* I.6,7): „Cine a văzut știe ce spun!"

Din cînd în cînd, conformîndu-se unui model elenistic deja tradițional, Plotin interpretează alegoric mituri sau narațiuni epice, ca de exemplu: Odiseu fugind de la Calypso în patrie, ca simbol pentru Sufletul care încearcă să revină la sine sustrăgîndu-se corporalității (*1,* I.6,8); Uranos, Cronos, Zeus simbolizînd cele trei ipostaze — Unul, Intelectul, Sufletul — (*31,*V.8,13); Afrodita ca simbol pentru Suflet (*9,*VI.9,9); „oglinda lui Dionysos" ca simbol al Materiei care „oglindește" Formele, fără să se unească cu adevărat cu ele (*27,*IV.3,12). De asemenea, Plotin interpretează alegoric și mitul lui Eros, fiul lui Poros și al Peniei din *Banche-*

[39] Armstrong, *Preface,* XXIX, PA.

tul lui Platon (*50,*III.5,9). Nu lipsesc nici etimologiile fanteziste sau jocurile de cuvinte, precum numirea Intelectului *κόρος* ceea ce înseamnă și „tînăr“, și „sațietate“ (*10,*V.1,4). Sau interpretează numele „Apollon“ ca însemnînd „nu multe“ (*32,*V.5,6).

Foarte caracteristice stilului lui Plotin sînt antitezele sau formulele oximoronice care au menirea să descrie relațiile paradoxale din cuprinsul inteligibilului sau modul în care, de asemenea paradoxal, Unul generează lumea. „Multiplul nu provine din multiplu, ci multiplul de față — din ceea ce nu-i multiplu.“ (*49,* V.3,16) „Nu Acela tinde spre noi, pentru ca să se rotească în juru-ne, ci noi tindem spre Acela, pentru ca să ne rotim în juru-I“.(*9,* VI.9,8); „Unul este toate și nici unul.“ (*11,*V.2,1); „...fiind desfășurat, fără să se fi desfășurat.“ (*39,*VI.8,19); ... „îl gîndește negîndindu-l“ (*12,*II.4,10); „...se distribuie în mod nedistribuit“ (*13,*III.9,10).

În sfîrșit, stilul lui Plotin are uneori o lapidaritate formularistică memorabilă, condensînd, în cele cîteva cuvinte grecești cu care se încheie un tratat sau un capitol, chintesența filozofiei sale: „să fugi singur spre Cel singur“. <φύγη μόνου πρὸς μόνον> (*9,* VI.9,11), sau „înlătură-le pe toate“ <ἄφελε πάντα>. (*49,* V.3,17)

7. Foarte schematic, sistemul lui Plotin se înfățișează astfel (pentru o analiză mai aprofundată, LPIF§H și §I):

– Există trei „ipostaze“ (existențe) principale: Unul — Intelectul — Sufletul, ierarhizate în această ordine.

– Unul este Principiul întregii realități multiple și este „mai presus de Ființă“, fiind inefabil și incognoscibil rațional. Intelectul este echivalent cu Ființa, cu ceea-ce-este *ceva* și e consubstanțial cu Formele platonice. Sufletul se manifestă sub două aspecte complementare: Sufletul universal și Sufletele individuale.

– Unul produce continuu nu în timp, ci etern, prin „procesie“ Intelectul, fără să se modifice el însuși cîtuși de puțin. Intelectul generează în același mod Sufletul, iar Sufletul creează și animă corpurile: Sufletul universal produce și animă corpul Universului, iar Sufletele individuale — corpurile oamenilor, animalelor, plantelor. Totul este însuflețit și toate Sufletele individuale sînt, latent, echivalente cu Sufletul universal.

– Inversul „procesiei“ este „reîntoarcerea“ (drumul în sus): ipostazele inferioare se întorc prin contemplare spre ipostaza superioară, se aseamănă cu ea și, simplificîndu-se, se unesc cu ea

pe cît le este cu putință. În ultimă analiză, toate purced de la Unu și încearcă să revină la Unu.

– Practica virtuților civice este primul pas pe care omul îl poate face pe drumul „reîntoarcerii". Într-un sens mai profund, virtuțile sînt purificări ale Sufletului de surplusurile aduse de preocuparea pentru senzorial și conduc la contemplarea Principiului și la posibilitatea reunirii cu El. Sufletul individual nu este niciodată complet desprins de Întreg, și de aceea el poate reveni „în patria sa" prin propriile mijloace.

– Răul relativ pentru Suflete constă în individualizarea acestora, în desprinderea lor de Tot, în preocuparea lor pentru corporalitate. Privită în ansamblu însă, lumea aceasta este bună și frumoasă, ca fiind o imitație a lumii inteligibile.

– Răul absolut este Materia sensibilă, care este privațiune absolută, receptivitate absolută. Materia este în mod direct creația Sufletului și, prin intermediari, a Unului. Ea este „mai prejos de Ființă" și permite Sufletului să creeze corpurile, deoarece Sufletul proiectează asupra ei Formele pe care el însuși le-a primit de la Intelect.

E. POSTERITATEA ȘI INFLUENȚA LUI PLOTIN

1. Plotin a exercitat o influență considerabilă asupra urmașilor lui imediați și a avut numeroși discipoli, dar nu a fondat o „școală" în sensul organizațional al cuvîntului. Totuși, importanța sa pentru dezvoltarea neoplatonismului a fost decisivă, chiar dacă, nu o dată, filozofi neoplatonicieni ulteriori, precum Porfir, Iamblichos, Proclos sau Damascios, s-au îndepărtat de unele dintre tezele sale, sau chiar le-au contrazis. (LPIF §H,7,4) În mod curios, Plotin este mai degrabă „utilizat" de către urmași decît citat sau numit în mod explicit. Oricum, Plotin a continuat, în secolele IV–V–VI, să fie citit și comentat de filozofi și comentatori eleni, precum Dexippos, Marinos, Hermeias, Simplicios, Proclos, Olympiodoros, Damascios, ce aparțineau diferitelor curente și școli neoplatonice. Influența sa a continuat să se exercite, în secolele următoare, direct sau indirect, asupra unor erudiți bizantini, precum Mihail Psellos, Nicephoros Gregoras, Georgios Gemisthos Plethon.

Autorii creștini de limbă greacă au folosit și ei teoriile lui Plotin, chiar dacă indirect în general (mai ales prin intermediul lui Porfir). Un neoplatonism difuz scaldă contururile teologiei unor Grigore din Nyssa sau Vasile cel Mare. Dar influența cea mai însemnată a suferit-o acel neoplatonician creștin din secolul al IV-lea, care s-a ascuns sub numele de Dionisie Areopagitul, și al cărui rol în modelarea metafizicii creștine deopotrivă din Orient și din Occident a fost extrem de important. Deși în scrierile sale, în mod evident, Plotin nu este nici citat, și nici numit (autorul se pretindea contemporan cu Sf. Pavel), ar fi greu de conceput teologia negativă sau apofatică a lui Pseudo-Dionisie fără Plotin.

În latină, cel puțin o parte a operei lui Plotin a fost tradusă de un neplatonician creștin, pe nume Marius Victorinus Afer, în secolul al IV-lea. Prin intermediul acestei traduceri, Augustin l-a cunoscut pe Plotin cu puțin înainte de convertirea sa la creștinism, dar a continuat să-l citească și în continuare, posibil chiar în original. Mai ales combinația de imanentism și transcendentalism — ideea că Dumnezeu (Unul) se află la fel de mult în afară, dincolo de lume, ca și înăuntru, în interiorul cel mai adînc al sinelui — a avut un ecou puternic la Augustin. În 430, aflîndu-se pe patul de moarte, într-un moment cînd orașul al cărui episcop era, Hippo, era asediat de vandali, Augustin se consola cu o cugetare a lui Plotin, și nu cu o spusă evanghelică: „nu ar mai fi un om superior acela care ar lua în serios faptul că lemnele și pietrele /cad/ și chiar, pe Zeus, că muritorii mor!" (*46*, I.4,7)

Printre latini, Plotin mai este cunoscut direct și de Macrobius, care îl citează sau parafrazează în lucrarea sa *Comentariu la „Visul lui Scipio" al lui Cicero*.

2. Evul Mediu latin nu l-a cunoscut pe Plotin direct, în special pentru că traducerea lui Marius Victorinus nu a supraviețuit. Dar există referiri la el, prin intermediul lui Porfir, Augustin sau Macrobius.

Un caz aparte îl reprezintă circulația lui Plotin în lumea arabă, sub forma unui tratat de metafizică atribuit lui Aristotel, numit *Teologia lui Aristotel*, și despre care, în notița sa introductivă, se spune că a fost tradus din grecește. Departe de a avea vreo legătură cu Aristotel, în realitate *Teologia* conține fragmente importan-

te, întrețesute între ele, din scrierile lui Plotin, în special din Enneadele IV,V,VI. După unii cercetători, *Teologia* ar fi fost tradusă în latină pe la 1200, dar faptul nu a fost dovedit.[40]

3. Renașterea, cu interesul ei major pentru platonism și pentru elenism, este cea care l-a redescoperit pe Plotin, așa cum l-a redescoperit pe Platon însuși, a cărui unică operă cunoscută direct, integral, în Occident era, pînă la sfîrșitul Evului Mediu, *Timaios.* O dată cu refugierea învățaților bizantini în Italia, în secolul al XV-lea, sînt aduse aici și numeroase manuscrise plotiniene. În cercul Academiei platoniciene de la Florența, Plotin era deja cunoscut și citit. În 1492, Marsiglio Ficino publică monumentala sa traducere latină a operei lui Plotin, completată de rezumate și de comentarii ale tratatelor. În 1552 traducerea lui Ficino este tipărită la Basel, iar în 1580, ea însoțește prima ediție tipărită a textului grecesc. Trebuie remarcat că, în secolul al XVI-lea, chiar înțelegerea lui Platon se făcea în cheie neoplatoniciană și plotiniană.

Dacă secolul al XVI-lea se arăta plin de entuziasm pentru Plotin și, în general, pentru neoplatonism, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea se observă un declin al interesului pentru filozoful nostru. Totuși, G. Berkley îl cunoaște și îl citează.

La începutul secolului al XIX-lea, lucrurile se schimbă din nou. Mai ales pentru romantismul german, Plotin devine un autor „la modă". Deja Goethe, preocupat de „fenomenul originar" și de organicitate, îl citește cu entuziasm pe Plotin și scrie chiar versuri „plotiniene" (*1*,I.6,9. p. nota). Novalis îl găsește pe Plotin nu departe de Fichte și Kant, dar mai pe gustul său decît sînt cei doi filozofi germani. Ceva mai tîrziu Plotin este citit și comentat de Hegel, care formulează și obiecții. Dimpotrivă, Schelling se simte foarte aproape de Plotin în cadrul teoriei sale despre Absolut, căruia îi retrage toate determinațiile, așa cum făcuse și Plotin cu Unul.

Cel puțin unele dintre motivele interesului romantic sînt lesne de înțeles, mai ales dacă observăm că Plotin este receptat în mare măsură prin intermediul tratatului „Despre frumos" (*1*,I.6): estetica romantică este sedusă de spiritualismul lui Plotin, de teo-

---

[40] Schwyzer, PWRE, v.XXI,1. P.588.

ria sa că frumosul nu rezidă în proporții și în simpla congruență formală. De asemenea, interesul romantismului pentru interioritate sufletească, pentru organicitate și vitalism își află în Plotin un punct de reper important.

Pe de altă parte, trebuie notat că în secolul al XIX-lea, Platon a început să fie studiat dintr-o perspectivă istorică, abandonîndu-se cheia neoplatonică în înțelegerea sa, astfel încît și Plotin a putut fi citit pentru el însuși și nu ca o antecameră la Platon. Să amintim și că, în 1787 deja, Th. Taylor a tradus cîteva scrieri ale lui Plotin în engleză, iar în 1805, Fr. Creuzer traduce tratatul *30*,III.8 („Despre natură, contemplare și Unu") în germană. Mai ales prin traducerile lui Creuzer, influența lui Plotin răzbate la Hegel și, în general, în cultura germană. În 1832, tot Creuzer publică prima ediție critică modernă a lui Plotin. Ea este urmată, în secolul al XIX-lea, de nu mai puțin decît de încă trei ediții critice germane (v.infra).

Mai trebuie menționată și influența lui Plotin asupra lui H. Bergson, la care apar și termenii „procession" și „conversion", chiar dacă sensul lor nu este identic cu „procesia" și „reîntoarcerea" la filozoful grec. De asemenea, organicismul și holismul lui Bergson din *Evoluția creatoare* amintesc în multe puncte de Plotin.[41]

Un capitol nestudiat îl reprezintă posibila influență a metafizicii lui Plotin asupra anumitor concepte-cheie din ontologia și logica lui C. Noica. Am oferit în „Interpretare" un exemplu, cred, relevant. (LPIF§H, nota 109)

F. EDIȚII ȘI TRADUCERI

1. Edițiile critice existente, însoțite sau nu de traduceri, sînt următoarele:

Plotini Enneades, ed. P. Perna, Basel, 1580.
Plotini Enneades, ed. F. Creuzer & G.H. Moser, Oxford, 1835.
Plotini Enneades, ed. A. Kirchhoff, Leipzig, 1856.

[41] Pentru detalii privitoare la influența lui Plotin asupra modernității, v. V. Schubert, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, München, 1973, cap.I.

Plotini Enneades, ed. H.F.Müller, Berlin, 1878–1880
Plotini Enneades, ed. R. Volkmann, Leipzig, 1883–1884.
Plotin — Les Ennéades, Paris, 1924–1938, „Les Belles-Lettres“, texte établi et traduit par Émile Bréhier.
Plotini Opera, ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Paris-Bruxelles, 1951–1973 (așa-numita „editio maior“).
Plotini Opera, ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Oxford, 1964–1982 („editio minor“).
Plotins Schriften (text grec și traducere în germană), ed. R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, Hamburg, 1956–1971.
Plotinus, The Enneads (text grec și traducere în engleză), ed. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, 1966–1988.
Plotino, Enneadi (text grec și traducere în italiană), ed. V. Cilento, Bari, 1947–1949.

O traducere importantă mai veche (fără text grecesc) este și *Plotinus — Enneads*, de St. McKenna și B.S.Page, London 1921–1930.

Au mai apărut traduceri cel puțin în spaniolă, olandeză, în polonă, ebraică și japoneză.[42]

De observat că toate edițiile importante, cu excepția celei germane Harder–Beutler–Theiler, prezintă opera lui Plotin ca *Enneade*, adică în ordinea „sistematică“ a ediției porfiriene. De asemenea, scrierile lui Plotin sînt precedate de *Viața lui Plotin* de Porfir. PH este cronologică; ea așază *Viața lui Plotin* într-un fascicol al volumului 5, după opera lui Plotin, iar volumul 6 conține o *Privire generală asupra filozofiei și activității didactice a lui Plotin*, de W.Theiler (LPIF§J).

Există desigur și alte traduceri mai vechi sau mai noi ale unor tratate răzlețe în diferite limbi europene. Unul dintre cele mai importante proiecte în acest sens este cel inițiat de P. Hadot, la Edition du Cerf, Paris, din care au apărut mai multe volume, în fiecare existînd traducerea unui tratat plotinian, însoțită de comentarii și note ample. Hadot este și el partizanul aranjării operei plotiniene în ordine cronologică.

În fine, există și un util lexic plotinian:
Lexicon Plotinianum, J.H. Sleeman & G. Pollet, Louvain, 1980.

[42] Armstrong, „Preface“ PA, p.XXXII.

2. Plotin, din păcate, a rămas singurul mare filozof antic aproape netradus în românește. Dificultatea textului, dar poate că și reputația sa de „mistic“ au descurajat traducerile în deceniile trecute.

– În *Antologia filozofică. Filozofi străini*, de N.Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, București, 1943, există cîteva fragmente din *1*,I.6, *Despre frumos*. Traducerea s-a făcut, probabil, după textul francez al lui Bréhier și nu după original. (Nu există nici o mențiune.)

– Prima traducere din originalul grecesc în românește a aceluiași tratat *Despre frumos* (și, în general, prima traducere integrală publicată a unui tratat de Plotin în românește) aparține subsemnatului și a apărut în revista „Viața Românească“, nr.2/1987, fiind însoțită de o introducere pe care am republicat-o în această ediție (LPIF§I). Dimpotrivă, traducerea lui *1*,I.6 este complet nouă.

– Cea de-a doua traducere românească a aceluiași tratat *Despre frumos* a apărut sub semnătura lui Vasile Rus: *Enneada I,6* [1], *Despre frumos; Porfir, Viața lui Plotin*, Oradea, Antaios, 2000. Cartea cuprinde în oglindă atît textul grecesc (al tratatului lui Plotin și al biografiei lui Porfir, după PB), cît și traducerea românească. Textele sînt însoțite de notițe introductive și de note. Într-o anexă sînt prezentate mai multe pasaje din dialogurile lui Platon la care se referă Plotin, în tratatul respectiv. De asemenea, sînt reproduse mai multe texte ale unor autori din Antichitatea tîrzie și din Bizanț privitoare la biografia lui Plotin. Este, în plus, reprodusă traducerea latină a lui Ficino la *Tratatul despre frumos*.

Nu intră în scopul acestor note preliminare diminuarea meritelor dlui Rus și desconsiderarea eforturilor sale considerabile. Totuși sînt unele lucruri care se cuvine semnalate, nu spre a ne atribui nu știu ce superioritate, ci spre a-l avertiza pe cititor, supus în ultimul timp unui veritabil bombardament de traduceri nesatisfăcătoare din diferite limbi. Fapt este că traducerea tratatului lui Plotin realizată de Vasile Rus lasă, în unele puncte, mult de dorit. Nu voi semnala decît erorile cele mai bătătoare la ochi:

p.11, rîndul 15 — formula „prin chiar substanța“ este inadmisibilă pentru a reda pe *παρ᾽αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων*, de vreme ce *ὑποκείμενον* înseamnă „substrat“ sau „subiect“, în timp ce „sub-

stanță“ e traducerea scolastică pentru *οὐσία*, ceea ce noi ne-am permis a traduce prin „Ființă“.

p.12, rîndul 6 — o lacună mare după „frumos“. În traducerea mea, textul omis sună astfel: „În ochii lor, în timp ce întregul va fi frumos, fiecare parte nu va avea de la sine capacitatea de a fi frumoasă; însă ea va contribui împreună cu toate celelalte la întreg, pentru ca acesta să fie frumos.“

p.21, rîndurile 24–25 — a spune: „și de ce sînteți cuprinși în întreaga făptură de bacchicul fior“ este hilar și sugerează că mistica lui Plotin este o transă etilică. *ἀναβακχεύεσθαι* trebuie tradus prin „a intra în delir“, în pofida etimologiei sale.

p.25, rîndul 24 — nu este acceptabil aici a se traduce pe φρόνησις prin „Inteligență“ (în sensul de „capacitate“ a Sufletului), cînd același cuvînt românesc este rezervat de traducător și pentru νοῦς (a doua ipostază plotiniană).

p.31, rîndurile 25–26 — „realizînd că /frumusețile trupești/ sînt niște imagini, și urme, și umbre, să fugă înspre Acela pentru care toate sînt icoane“ este fără sens. Pasajul se poate traduce, ceva mai liber, prin: „știind că ele /frumusețile trupești/ sînt imagini, urme și umbre, trebuie să alerge către Acela care le este model.“

p.35, rîndurile 28–30 — „Ceea ce se află dincolo de Inteligență și care poartă denumirea de natură a Binelui are întors spre sine Frumosul.“ Nu cred că se poate înțelege ceva din acest pasaj foarte important, care în traducerea mea, din nou ceva mai liberă, sună: „Dar spunem că așa-numita natură a Binelui se află mai presus de Intelect și că ea ține în antecamera ei Frumosul.“

Mai semnalez o singură gafă, de alt ordin, dar uluitoare: În „Cuvîntul lămuritor“ la *Viața lui Plotin*, p. 125, vorbind despre cultura vastă a lui Porfir, Vasile Rus scrie: „...în fine, dar nu în ultimul rînd, /Porfir/ era familiarizat cu Tora, Talmudul și Cabala, resortul părinților și strămoșilor săi.“ Porfir cunoștea, firește, Vechiul și Noul Testament, de vreme ce a polemizat cu creștinii. Dar Talmudul mai avea să aștepte cel puțin două–trei sute de ani pînă să existe ca atare, iar Cabala e o creație medievală. Și apoi: de ce ar fi fost acele cărți „resortul părinților și strămoșilor săi“ — ale lui Porfir, un siro-fenician păgîn? Faptul că atît limba maternă a lui Porfir, cît și aceea a evreilor palestinieni era în

acea vreme aramaica nu face nici ca Biblia sau Talmudul să devină feniciene, nici ca Porfir să fi fost vreodată iudeu!

G. PREZENTA EDIȚIE ROMÂNEASCĂ

1. Așa cum am precizat și în LPIF§B, am așezat tratatele lui Plotin în succesiunea lor cronologică (consemnată de Porfir) — urmînd modelul ediției germane Harder–Beutler–Theiler — și nu după „sistematica“ *Enneadelor* lui Porfir. (De aici și titlul *Plotin — Opere* și nu *Plotin — Enneade*.) Motivul stă în artificialitatea sistematizării porfiriene — LPIF§D. 2. De asemenea, mi s-a părut că, pentru acomodarea cititorului cu gîndirea lui Plotin, prezentarea cronologică a tratatelor oferă anumite avantaje „didactice“: astfel primul tratat este chiar celebrul și foarte literarul *Despre frumos* — o bună introducere în filozofia lui Plotin —, al patrulea — *Despre esența Sufletului* — expune logica inteligibilului în opoziție cu logica corporalității; al cincilea tratat expune teoria lui Plotin despre Intelect înțeles consubstanțial cu Formele platonice, al șaselea tratat, *Despre coborîrea Sufletului în trup*, încearcă să-l reconcilieze pe Platon cu el însuși în chestiunea destinului individual, al nouălea — *Despre Unu sau Bine* — este cea mai frumoasă și mai patetică expresie a „teologiei negative“ a lui Plotin și doctrinei sale privitoare la Principiu, al zecelea, *Despre cele trei ipostaze primordiale*, este o expunere clasică a sistemului plotinian, în vreme ce al doisprezecelea — *Despre cele două materii* — expune foarte importanta teorie plotiniană despre Materia sensibilă ca Rău și „mai prejos de Ființă“.

2. Volumul de față cuprinde *primele 20 tratate în ordine cronologică*, corespunzînd primelor 21 de tratate din lista lui Porfir (v. nota 1 și §D,2). Restul tratatelor va apărea în *volumele următoare*. E regretabil că această traducere nu a putut fi însoțită de textul grecesc.

– În afara acestor „Lămuriri preliminare“, a „Interpretării la filozofia lui Plotin“ și a „Anexei“, am adăugat cîte un scurt rezumat înaintea fiecărui tratat. Notele de subsol doresc să lămurească înțelesul unor pasaje dificile, să expliciteze trimiterile lui Plotin la alți autori antici, să clarifice o anumită opțiune de tra-

ducere și, în unele cazuri, să completeze cele expuse în „Interpretare“, „Anexă“, sau în „Lămuriri preliminare“.

– Dacă „Lămuririle preliminare“ în cea mai mare parte sintetizează o informație generală, admisă de majoritatea savanților, „Interpretarea“ (LPIF§H), dimpotrivă, exprimă o viziune în mare măsură personală asupra filozofiei lui Plotin, cu unele accente polemice față de unele concluzii ale altor cercetători.

– În chip de Anexă (LPIF§I), am inserat, cu unele foarte mici modificări, introducerea mea mai veche la traducerea tratatului *Despre frumos*, apărută în „Viața Românească“, nr.2/1987. Vizibilele diferențe de ton și concepție dintre Anexă și Interpretare trebuie puse, firesc, pe seama celor 15 ani scurși între timp.

3. Pentru traducerea de față am folosit, de obicei, ediția Armstrong (*Plotinus, The Enneads*, ed. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, 1966–1988), al cărei text grecesc corespunde în general ediției Henry-Schwyzer în forma așa-numitei *editio minor* (Oxford, 1964–1982). Mai vechea ediție Bréhier rămîne un instrument indispensabil, mai ales pentru introducere și notițele introductive, deși unele dintre lecțiunile ei sînt astăzi considerate discutabile. Pentru *9*,VI.9, am folosit și traducerea, comentariul, corecțiile textuale și notele extensive ale lui P. Hadot, *Plotin, Traité 6*, Ed. du Cerf, Paris, 1994; pentru *6*,IV.8, *7*, V.4 și *10*, V.1 am utilizat și textul, traducerea și comentariul, adesea interesant, al lui K. Kremer, *Plotin, Seele-Geist-Eines*, Hamburg, 1990, care utilizează textul stabilit în PH.

4. Dificultățile de ansamblu ale textului plotinian au fost menționate (LPIF§C,5). Din punctul de vedere al traducătorului, cele mai caracteristice dintre ele pot fi grupate astfel:

– expresii prea concise, dar al căror sens general este clar;

– expresii cu un anumit grad de echivoc, ori incomplete, pe care interpretul trebuie să le clarifice cu un grad mai mare sau mai mic de subiectivitate; uneori incertitudinile provin din tradiția textuală, iar diferiții editori nu s-au putut pune de acord asupra corecțiilor necesare;

– diverse dificultăți terminologice și de natură filozofică.

Am fost, așadar, nevoit să completez adesea textul lui Plotin, pentru a da claritate textului românesc, sau a accentua interpre-

tarea pe care o cred mai probabilă. Adăugirile mele sînt cuprinse între //. Atunci cînd aceste adăugiri au caracterul unor conjecturi, am menționat în note.

5. Prezint în continuare lista opțiunilor mele pentru redarea în română a principalelor concepte plotiniene:

– τὸ ἕν: Existau două variante posibile: „Unu“ (gen.dat. „lui Unu“) și „Unul“ (gen.dat. „Unului“). Am optat pentru cea de-a doua variantă, ca să sugerez că „Unul“ nu este un nume propriu, precum Zeus, Iahve sau chiar Dumnezeu, deoarece Principiul, la Plotin, nu este o *persoană* ca în tradiția iudeo-creștină. Am folosit totuși majuscula cînd referirea este la Principiu. Mai trebuie reținut că, în general, „Unul“ este neutru, deși se întîmplă — ceva mai rar — ca, pentru a-l desemna, Plotin să folosească și pronumele demonstrativ masculin.

– ἐκεῖνο, αὐτό: Cînd trimit la Unul, am scris aceste pronume de gen neutru cu majusculă: „Acela“, „El“.

– νοῦς: Traducerea numelui celei *de-a doua ipostaze plotiniene* i-a pus pe traducători în fața unor dificultăți insolubile. În franceză, s-au folosit variantele *Intellect*, *Intelligence* și *Esprit*, în engleză, s-a preferat *Intellect*, în germană — *Geist*. Dificultatea este dată de faptul că νοῦς înseamnă la Plotin *gîndirea intuitivă, supra-rațională*, care nu deliberează, nu utilizează raționamentele, deși nu contrariază rezultatul acestor raționamente, dacă ele sînt corecte, sens pe care nici „Intelect“, nici „Inteligență“ nu-l posedă. Dimpotrivă, „gîndirea discursivă“ bazată pe raționamente, este numită de Plotin (urmînd modelul platonic din *Republica*, 511d) διάνοια sau λογισμός. Din acest punct de vedere, varianta „Spirit“ ar fi fost mai convenabilă. Eu însumi, în traducerea tratatului *1*,I.6 din 1987, am folosit termenul „Spirit“. (V. Rus, urmînd exemplul lui Bréhier, utilizează „Inteligență“.) Dezavantajul lui „Spirit“ este că nu se înrudește etimologic cu „inteligibil“ care redă pe νοητὸν, și că deci nu poate fi pus în relație cu sintagma κόσμος νοητός — „Univers inteligibil“ — un echivalent, la Plotin, pentru νοῦς. Apoi „Spirit“ are o conotație creștină, traducînd, în textele creștine, pe πνεῦμα, concept cu care νοῦς- ul plotinian nu are nimic de-a face. Am optat pînă la urmă pentru „Intelect“, cu majusculă, cu toate dezavantajele existen-

te și sperînd că cititorul va face diferența între „Intelect“ la Plotin și ceea ce în mod uzual se numește „intelect“.

– ψυχή: „Suflet“ (de asemenea cu majusculă, pentru a indica dimensiunea de „ipostază“ a sa). Aici dificultatea este de altă natură și specifică limbii române: ψυχὴ este în greacă de genul feminin (ca și „âme“ în franceză sau „Seele“ în germană), ceea ce explică de ce Plotin poate s-o considere pe Afrodita ca fiind un simbol al Sufletului. În situațiile cînd femininul e obligatoriu pentru sens, am tradus pe ψυχὴ prin „natura Sufletului“.

– ἐκεῖ, ἐνταῦθα: „Acolo“, „Aici“, cu majuscule, cînd desemnează lumea inteligibilului, respectiv lumea sensibilului.

– τὸ ὄν, τὰ ὄντα, ἐστί, εἶναι: aceste forme participiale și verbale ale verbului „a fi“ aveau, în filozofia platoniciană de dinainte de Plotin, două sensuri principale: în sens larg se refereau la întreaga existență, participiile putînd fi traduse prin „existente“, „lucruri“ etc; în sens mai restrîns, se refereau la „existența sau realitatea autentică“, adică la „lumea inteligibilului“, numită uneori și τὰ ὄντως ὄντα („Realitatea reală“) și opusă devenirii. Aceste sensuri se păstrează la Plotin, uneori însă cu o corecție esențială, după părerea mea: τὸ ὄν, τὰ ὄντα se referă în principal la existența *predicabilă*, *relaționată*, *multiplă* — adică la ceea ce în „Interpretare“ am numit „Realitate“, excluzînd Unul, care la Plotin este Existența absolută, non-relaționată, nepredicabilă și lipsită de predicate, și care este ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, „mai presus de Realitate“ (LPIF§H,5,2). Prin urmare, de obicei am tradus τὸ ὄν, τὰ ὄντα prin „ceea-ce-este /ceva/, „cele-ce-sînt /ceva/“ pentru a arăta ca verbul „a fi“ este folosit (și) copulativ și că avem de-a face cu existente care „sînt *ceva*“, adică au predicate și esențe, spre deosebire de Unul, dar și de Materia primordială, care, ambele, sînt existențe nerelaționabile (LPIF§H,7,3). Alteori, am folosit pentru τὰ ὄντα termenul generic „lucruri“, „realități“ sau „Realitate“, pentru a da textului românesc mai multă cursivitate.

– οὐσία: tradus de regulă prin „Ființă“; desemnează, începînd cu Aristotel, o existență autonomă, determinată — arată *ce* anume este în mod fundamental un subiect în separare de proprietățile accidentale sau contextuale. Scolastica latină a tradus acest termen aristotelic prin „substantia“, ceea ce a făcut ca, în multe traduceri moderne din Aristotel, să folosească echivalente pentru „substanță“. În traducerea mea la *Metafizica*, București, Huma-

nitas, 2001, am tradus pe οὐσία de asemenea prin „Ființă“, deoarece, în limbile moderne, „substanță“ (substance, Substanz etc.) a căpătat adesea o conotație „chimică“ și nu mai este foarte ușor de distins de termenul „materie“. La Plotin, οὐσία se referă mai ales la realitățile din Intelect — cele care constituie „Realitatea autentică“ — τὰ ὄντως ὄντα.

– εἶδος: redat prin „Formă“ cînd are sensul platonician de model transcendent al lucrurilor sensibile; redat prin „formă“ cînd are mai curînd sensul aristotelician de configurație imanentă lucrurilor sensibile. Distincția nu este întotdeauna lesne de făcut.

– ἐνέργεια: concept aristotelic, desemnînd existența definită, extrem de utilizat de Plotin. Acesta însă îi dezvoltă sensul, distingînd două ἐνέργειαι în cadrul generării ipostazelor una din cealaltă — cea dintîi „a Ființei“, și cea de-a doua exterioară Ființei. V.§H.4,2 și 6,1. Am tradus prin „actualizare“, „activitate“, „manifestare“.

– δύναμις: concept ce face pandant, la Aristotel, lui ἐνέργεια. Înseamnă la Stagirit „virtualitate“ sau „posibilitate“ și desemnează existența indefinită, indeterminată. La Aristotel și în întreaga filozofie care-i urmează, δύναμις este inferioară lui ἐνέργεια. Plotin modifică această situație distingînd, după părerea mea, *trei tipuri* de δύναμις: una echivalentă conceptului aristotelic, inferioară axiologic lui ἐνέργεια, specifică lumii senzoriale; cea de-a doua δύναμις asociată lumii Intelectului mai cu seamă (dar, într-o anumită măsură, și Sufletului), care este, de fapt, o *actualizare latentă*; și o a treia δύναμις, superioară oricărei ἐνέργεια, caracteristică Unului. Dacă prima are sensul de „posibilitate“ sau „virtualitate“, cea de-a treia ar trebui tradusă mai curînd prin „putere creatoare“, iar pentru cea de-a doua am putea folosi termenul de „latență“. (Cuvîntul are toate sensurile în greacă.) V.§H,5,6. În lipsa unui termen românesc care să exprime polisemantismul lui δύναμις, am utilizat, după caz, termenul mai adecvat.

– λόγος : atunci cînd acest termen, extrem de polisemic în greacă, are un sens specific plotinian (și nu înseamnă „sens“, „discurs“, „argument“, „raport“ etc.), îl traducem prin „rațiune formatoare“.[43]

---

[43] Cf. Luc Brisson, „Le logos chez Plotin“ in OD, p.55: acest autor propune pentru λόγος „formule rationnelle“.

H. O INTERPRETARE A FILOZOFIEI LUI PLOTIN SAU CUM SĂ LUĂM METAFIZICA ÎN SERIOS

1. Un „salvator" al lui Platon

1. „Plotin, filozoful contemporan cu noi..." — așa începe Porfir, discipolul și editorul lui Plotin, relatarea vieții maestrului său.[44] Oare am putea să scoatem semnele citării ce încadrează aceste cuvinte și să spunem, pur și simplu, *Plotin, filozoful contemporan cu noi*? Cu *noi, oamenii începutului secolului XXI* și nu numai cu „noi" — oamenii secolului al III-lea al erei noastre? Sîntem noi, sub raport filozofic cel puțin, situați la o distanță comensurabilă de „noi", încît aceștia din urmă — și Plotin în primul rînd — măcar într-o anumită măsură, să ne semene? Și vom putea regăsi la „noi" tensiunea vie a unei gîndiri filozofice actuale?

S-ar părea că distanța rămîne mare. Ce este astăzi un filozof? De obicei îl identifici ca pe un universitar grav, specializat într-un domeniu restrîns, esoteric, pe care îl parcurge sforțîndu-se să citeze exhaustiv bibliografia confraților. E mai cu seamă un *profesor de filozofie*. Ține cursuri, participă la conferințe, conduce doctorate, scrie articole sau cărți cu multe note erudite, ce apar în tiraje restrînse și sînt scumpe; uneori este invitat la cîte un *talk-show* să se pronunțe asupra unor chestiuni de interes general pe care le ignoră cam la fel de mult ca și majoritatea ascultătorilor săi. Se întîmplă să fie și ceva mai excentric, la modă, sau să aibă succes la public și audiență largă, și atunci e privit cu circumspecție și chiar antipatie de ceilalți colegi.

Oricum, e greu să ți-l închipui pe filozoful timpurilor noastre refuzînd nu doar să se lase văzut la televiziune, dar chiar să se fotografieze, trebuind ca discipolii, spre a-i nemuri chipul, să se folosească de o cameră ascunsă. Iar ca maestrul să nu dezvăluie ziua și luna nașterii pentru ca prietenii să nu se simtă datori să-i aducă cadouri, pare, pentru vremea noastră, de negîndit. Și to-

[44] VP,1.ὁ καθ'ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος .V. Rus traduce: „filozoful născut în zilele noastre" — ceea ce, ținînd seama că trecuseră aproape o sută de ani de la nașterea lui Plotin, e cam exagerat! C. Bădiliță — corect: „Plotin, filozoful trăitor în zilele noastre", Piatkowski, A. & Bădiliță, C. & Gașpar, C., *Porphyrios — Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Iași, 2000, p.123.

tuşi aşa a procedat, *mutatis mutandis,* Plotin. Apoi ţi s-ar părea penibil dacă ai şti că maestrul evită să facă baie pe motivul că „i-e ruşine că trăieşte într-un corp". Nu te-ai aştepta ca un filozof de succes, trăind într-o metropolă, să nu aibă o casă a sa, şi viaţa sa ar putea da naştere la cele mai echivoce bîrfe dacă s-ar şti că locuieşte la o doamnă din înalta societate şi la fiica ei, ambele împărţind deopotrivă vila respectivă, acelaşi nume (Gemina), pasiunea pentru filozofie şi admiraţia pentru filozoful oaspete. Iar dacă mai adăugăm că învăţătorul venerat arbitra cu succes şi cumpătare conflictele dintre cunoscuţi şi necunoscuţi, că oameni cu stare îi încredinţau prin testament tutela copiilor minori şi că el se străduia şi uneori chiar şi reuşea să-i determine pe anumiţi politicieni importanţi să-şi abandoneze slujbele, averile şi să trăiască ascetic, refuzînd să iasă din casă cînd sînt aşteptaţi să-şi facă datoria publică, vom avea un tablou chiar neobişnuit. Iar toate acestea ar avea o anumită legătură cu faptul capital că filozoful nostru considera că „scopul şi finalitatea existenţei sale este să se unească şi să se întîlnească cu Zeul aflat mai presus de toate"! (VP, 23)

Bine — se va zice — dar nu lipsesc nici în epoca noastră iluminaţii, inspiraţii excentrici, diferiţi *guru*, maeştrii spirituali aparţinînd unei religii sau alteia, care duc o viaţă aparte, înconjuraţi de un grup de discipoli fideli, dispuşi să facă orice pentru învăţătorul care pretinde că aduce mîntuirea! E adevărat, numai că, de regulă, aceşti inşi nu-şi ocupă cea mai mare parte a preţiosului lor timp cu comentarea, analiza, explicarea şi predarea lui Platon şi Aristotel!

Căci, să nu uităm, Plotin rămînea, mai întîi de orice, un *filozof profesionist,* un *profesor de filozofie* şi, sub acest unic raport şi făcînd abstracţie de contingenţa timpurilor diferite, el nu era în mod esenţial altceva decît congenerii săi din zilele noastre. Şi el îi cita pe „clasici", şi el îi comenta insistent, îi diseca, îi întrebuinţa în fel şi chip pentru a-şi valida teoriile proprii (chiar dacă din punctul nostru de vedere în mod surprinzător). Şi el ţinea „la clasă" seminare unde se discutau animat şi liber chestiuni tehnice, spinoase de logică, ontologie şi dialectică. Şi el stimula controversele aprinse de idei sau participa la ele. Şi el părea celor neobişnuiţi, sau neatenţi, sau răuvoitori că despica firul în patru.

În fond, marea diferenţă dintre „noi" şi noi în filozofie nu stă în faptul că pe atunci existau doctrine soteriologice influente, co-

munități de adepți strînși în jurul unui maestru spiritual, cercuri de mistici, în timp ce acum nu ar mai exista nimic din toate acestea. Și, așa cum spuneam, nici nu putem susține că pe atunci a fi profesor de filozofie era, în sine, ceva absolut diferit decît pretind acum fișele de post respective de la departamentele de filozofie veche.

Deosebirea stă în faptul că *pe atunci rolurile de mai sus erau unite, împletite, în timp ce azi (și chiar de multe sute de ani) ele sînt despărțite.* A fi pe atunci profesor de filozofie, și încă la modul doct, analitic, exigent, se putea asocia în mod natural cu a fi un maestru spiritual, un formator de suflete, un practicant al ascezei, un înțelept și mai ales un mistic, ce experimenta regăsirea divinului în sine însuși. Mai mult, aceste roluri diferite se condiționau în mod necesar, ceea ce pentru noi pare bizar, dacă nu absurd. Iar responsabil pentru această neînțelegere este, în bună măsură, creștinismul.

Într-adevăr, se pare că Dumnezeul iudeo-creștin obișnuiește rar să angajeze un dialog direct cu savanții, sau să-și îmbrățișeze nemijlocit teologii, preoții, filozofii, dascălii; preferații săi sînt și au fost oameni simpli, copii, țărani, monahi inculți, „fericiți", fiindcă au fost (sau au devenit) „săraci cu duhul". Apostolul Pavel, care nu aparținea acestor categorii, a trebuit totuși să fie orbit pentru știința Torei, pentru ca să-l vadă pe Isus, iar mai apoi a susținut că misterul creștin este o nebunie din perspectiva filozofiei eline. Sfînta Tereza nu a ajuns la *unio mystica* prin analiza categoriilor lui Aristotel, iar Sfîntul Francisc se întreținea cu florile și cu animalele, și nu cu interpretarea discursului Diotimei din *Banchetul* lui Platon, și nici măcar cu aceea a considerațiilor despre timp ale sfîntului Augustin. Ioana d'Arc, fetișcana analfabetă, era aceea care auzea „voci", și nu Toma d'Aquino, care, ca filozof, teolog și profesor universitar ce era, își compusese *Summa*, fără să-și propună ca, o dată ajuns la capăt, să obțină resorbția în divinitate.

Or, în vremea și în mediul elenității tîrzii în care a trăit Plotin, asemenea „scurtcircuite" mistice nu erau încă acceptabile.[45]

[45] V. și D. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Enneades,* Paris-Fribourg, 1992, p.144.

Plotin poseda (și foarte bine) amîndouă competențele — și pe aceea de mistic, și pe aceea de filozof și profesor de filozofie — competențe pe care le considera intrinsec asociate și indisolubile.

Astfel, tratatul 6, IV.8 se deschide cu relatarea unei experiențe mistice personale de unire cu divinul:

„De multe ori, deșteptîndu-mă eu din trup, revenit la mine însumi și ajungînd în afara restului lucrurilor, însă sosit înlăuntrul meu, am fost uimit de cît de multă frumusețe am văzut /Acolo/ !..." Pînă aici — misticul. Experiența durează însă puțin:

„Dar, după această oprire în Zeu, coborînd eu din Intelect înspre o cîntărire critică (*εἰς λογισμόν*) /a experienței trăite/, am ajuns la încurcătură: cum se explică oare că de demult m-am coborît /în trup/..." Acum intră în scenă profesorul de filozofie, interpretul, analistul, care va încerca, invocînd soluțiile date problemei de vechii filozofi — mai ales de Platon — să înțeleagă de ce Sufletul s-a întrupat, care este semnificația etică și eshatologică a „căderii" sale și mai ales cum poate fi ea „răsturnată", pentru ca experiența mistică să fie reluată. Așadar, deși Plotin nu pretindea că știința și filozofia puteau automat genera extazul, totuși la el *drumul către extaz trecea neapărat pe la catedră*.[46]

În fapt, s-a observat de destul timp[47] că practicarea filozofiei în Antichitatea tîrzie dobîndise mult din stilul de viață al unei confrerii, sau al unei secte religioase. (Plotin, de pildă, laolaltă cu discipolii lui, participa la sacrificii și ceremonii religioase, cînd se aniversa ziua de naștere a lui Platon.) *Ceea ce s-a observat mai puțin este relația inversă:* că măcar anumite confrerii religioase preluaseră destul de mult, cînd nu totul dintr-o școală de filozofie urmată și condusă de profesioniști și că religia și mistica respective nu prea valorau nimic fără intermedierea și propedeutica ratio-

---

[46] A.H. Armstrong, Plotinus in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967,1970 „The supreme achievement of the intellect is to leave itself behind. But for Plotinus there is no way of passing beyond intellect other than through intellect. We cannot leave our philosophical minds behind till we have used them to the full. There is, in his way of thinking, no alternative route to God for non-philosophers." (p.239)

[47] Emile Brehier, *Filozofia lui Plotin*, Timișoara, 2000.

nalității și a gîndirii filozofice abstracte. Împotriva gnosticilor care pretindeau, ca și creștinii (de care nu erau foarte net separați, de altminteri), că mîntuirea și unirea cu Dumnezeu sînt date numai printr-un act de grație și intercesiunea unui Mîntuitor divin, Plotin scria aceste cuvinte: „Nu este suficient să spui «privește spre Dumnezeu» pentru ca să realizezi așa ceva, dacă nu înveți și cum să privești..." (*33*, II.9) A învăța *cum* să-l *privești* pe Dumnezeu (cu implicația că *așa ceva* se poate învăța) — iată, poate, un pariu major al filozofiei sale, dar și al filozofiei antice în general.

Astăzi (după multe sute de ani de rivalitate între credință și rațiune) e anevoie de înțeles vechea fraternizare. De aceea sîntem surprinși să aflăm că transa mistică apărea inaccesibilă dacă nu ai clarificat în prealabil cîteva considerații obscure din *Timaios* al lui Platon și că trebuia să te fi exersat corespunzător în dialectica, să zicem, a conceptelor de actualizare și virtualitate din *Metafizica* lui Aristotel (de problemele căreia — relatează Porfir — scrierile lui Plotin „erau ticsite"), spre a urca cu încă o treaptă pe calea spre a deveni zeu. Pentru noi, asceții, misticii și profesorii de filozofie sînt categorii disjuncte; pentru acei „noi" din vremea lui Plotin și Porfir, misticii autentici *nu se puteau recruta decît* dintre profesorii de filozofie. Cei mai buni, se înțelege!

2. Cum să concepem, prin urmare, această interdependență? Și în ce măsură poate ea spune ceva semnificativ despre filozofia lui Plotin, sau despre „proiectul plotinian", dacă putem să ne exprimăm în acest fel?

La originea ei stă, după părerea mea, străvechea reprezentare elenică asupra *caracterului deopotrivă însuflețit și divin al lumii*, atît în totalitatea ei, cît și în fiecare dintre părțile ei. Nu trebuie niciodată să uităm că zeii greci nu erau doar niște frumoase ficțiuni poetice, ci erau considerați expresia forțelor vii ale naturii fizice și omenești, în nesfîrșita sa varietate și transformabilitate. Cînd, în *Iliada*, Paris este mustrat cu vorbe aspre de Elena pentru lașitatea arătată în duelul cu Menelaos, el îi răspunde ferm:

„Nu-mi izbi inima, femeie, cu vorbe atît de aspre,
Acum a învins Menelaos ajutat de Atena,
Altă dată voi învinge eu. Căci sînt și la noi zei.

Ci vino-acum să gustăm din plăcerile iubirii,
Nicicînd dorința nu m-a stăpînit pînă într-atît."[48]

Menelaos era *divin*, fiindcă o avea pe Atena alături; Paris o are alături pe Afrodita, ceea ce îl face și pe el *divin;* Iubirea și Înțelepciunea sînt la fel de sacre: căci sacrul nu se înfățișează sub un singur aspect, și nu iluminează într-un singur fel și mai ales nu e deloc în mod necesar moral. De aceea, a trata cu dispreț lumea aceasta în toată varietatea și imprevizibilitatea vieții ei, a nu-i căuta pretutindeni sensul divin și frumusețea (ceea ce în fapt reprezinta același lucru) constituia un gest de sacrileg. Principiul vetero-testamentar — preluat și de creștinism — al întîlnirii dintre om și Dumnezeu trecînd *peste* natură, peste puterile vii ale acesteia, *peste* Univers, sau chiar în rezistență, în opoziție la acestea, principiu ce-și are probabil originea în *pactul lui Abraham cu Dumnezeu* — a rămas mereu inacceptabil spiritului grec, atîta vreme cît acesta a existat.

Firește, o dată cu începuturile filozofiei, lucrurile se schimbă întru cîtva, dar, în fondul lucrurilor, prea puțin decisiv. Thales din Milet, surprins de prieteni într-o bucătărie întunecoasă și puțin atrăgătoare, își invită oaspeții stingheriți cu vorbe nu foarte diferite de cele ale lui Paris: „Intrați, căci și aici sînt zei!" Pînă la urmă pentru Thales, Heraclit sau Empedocle a te devota studiului naturii nu era decît un mod mai aparte de a căuta întîlnirea cu divinul. Iar dacă zeii antropomorfi ajung, totuși, să fie destituiți de filozofia primilor „fizicieni", elementele — apa, focul, aerul, pămîntul — animate în continuare de o infinită forță vitală, ca la Empedocle, unite de Iubire și separate de Vrajbă, — asigură Universului coerența, frumusețea, viața, dar și divinitatea.

Introducerea „logos"-ului în opoziție cu „mythos"-ul arhaic a fost de regulă descrisă ca începutul marii „dezvrăjiri" a lumii. După părerea mea, formula nu e întru totul corectă pentru a descrie emergența filozofiei grecești. „Logos"-ul — adevărat — introduce constrîngeri și tensiuni, dar el nu sterilizează Universul de substanța sa vie și divină, ci doar o reinterpretează în termeni mai puțin antropomorfizanți și mai abstracți.

---

[48] Homer, *Iliada* III, 428 și urm.

Şi totuşi, se pare că *numerele* pitagoricienilor, *nous*-ul (Intelectul) lui Anaxagoras, *conceptul* lui Socrate şi mai ales *Formele* lui Platon rup definitiv unitatea divin-vitalistă a Universului, menţinută încă de filozofii ionieni. Să fie oare adevărat, şi cum de s-a ajuns aici?

„Necesităţile studiului" i-au condus pe filozofi, „de parcă ar fi fost siliţi de adevăr" — comentează Aristotel evenimentul ce echivalează cu introducerea unui *dualism filozofic*.[49] Detaliind, să observăm că este vorba despre necesităţi ontologico-raţionale, necesităţi ştiinţifice şi necesităţi etice.

Într-adevăr, cum să poţi explica varietatea nemăsurată a lumii, numai în baza alterării *unui singur principiu* — apă, foc, pămînt, aer? Nu e chiar această alterare dovada existenţei a măcar unui *al doilea principiu diferenţiator*? Şi chiar dacă s-ar utiliza mai multe principii-elemente, precum face Empedocle, însă dacă toate rămîn de acelaşi tip, cum se vor putea explica amestecul şi combinaţiile elementelor, care nu par să se fi desfăşurat la întîmplare? Nu e necesar şi un *principiu diferit ca esenţă, unul formator*, capabil să structureze, dar şi să însufleţească totul? Nu e *acesta* cu adevărat singurul divin, sursa armoniei şi a coerenţei universale? Nu e *acesta* adevărata realitate, eternă, nepieritoare, neschimbătoare? Nu se comportă atunci principiul formativ, activ în raport cu materia pasivă, precum artistul înaintea blocului de marmură, căruia îi dă forma pe care o are în minte?

Pe de altă parte, o dată cu progresele astronomiei matematice, tot mai multe minţi se întreabă dacă nu cumva există un Intelect universal, suprem, care a orînduit mişcările matematizabile ale astrelor şi orbitele lor regulate, circulare. Lumea, cîndva unitară, tinde, sub influenţa noilor ştiinţe, să se scindeze: de-o parte, Cerul guvernat de Intelectul divin, sau de Formele imuabile care asigură regularităţile perfecte, predictibile şi eterne ale mişcărilor astrale ce pot fi descrise în termeni matematici; de partea cealaltă, lumea sublunară, stăpînită de întîmplare, temporalitate şi probabilitate.[50] În termeni platonicieni: *sus* — lumea Fiinţei, a *realităţilor autentice*, τὰ ὄντως ὄντα, *jos* — lumea devenirii, τά γιγνόμενα, a existenţelor echivoce, amestecate cu Nefiinţă. De

[49] *Met.* A, 3, 984b, 57.
[50] Cf. *Republica*, 530a-b.

aici legătura indisolubilă dintre noile sisteme ale astronomiei matematice, precum cele ale lui Eudoxos sau Calippos, și speculațiile asupra Ființei perfecte, legătură pe care o regăsim, de pildă, în acea atît de stranie, pentru noi, Carte Lambda a *Metafizicii* lui Aristotel.[51]

Și, în fine, sosesc considerentele morale: a atribui zeilor toate crimele, ororile și delictele pe care le regăsim evocate la vechii poeți și mai ales la Homer devine inacceptabil pentru un simț moral mai exigent. Zeii nu pot fi acolo unde e răul, iar răul locuiește pe Pămînt. Deci zeii trebuie să-și facă bagajele și să populeze numai Cerul, guvernînd doar cel mult indirect Pămîntul. Mizeria și ticăloșia omenească nu le pot fi imputate lor — susține Platon, care, în *Republica*, elaborează un întreg program de educație destinat copiilor-paznici, parcă pentru a-i feri de credința străveche a lui Paris și a lui Thales că „sînt și aici zei".

Întrerupînd monismul poate naiv al primilor filozofi, marii filozofi clasici — Socrate, Platon, Aristotel — deschid capitolul unui *dualism relativ*, iar accentul pus de primii pe *continuitatea* naturii vii este înlocuit, la urmașii lor, în general, cu o variantă de *discontinuitate*.

Rezultatele „revoluției platoniciene", din punctul de vedere care ne interesează, pot fi rezumate în felul următor:

– Lumea ajunge „dedublată" între o lume esențială, *ontologic plină*, perenă, ce poate constitui domeniul științei, și o lume a devenirii, a temporalității, *ontologic precară* — domeniul opiniei. Pe aceasta din urmă o vom numi „lumea întîi", iar pe cealaltă — „lumea a doua".

– „Lumea a doua", a esenței, este bună, în vreme ce răul se regăsește numai în „lumea întîi", a devenirii.

– Mișcările regulate ale astrelor țin direct de „lumea a doua" și ele pot fi studiate de astronomia matematică. „Lumea întîi", dimpotrivă, nu poate fi studiată decît în baza unor științe mai imprecise, unde calitativul predomină asupra cantitativului.

---

[51] Bréhier, *op.cit.* „Metafizica plotiniană e în întregime centrată în jurul unei anumite teorii astronomice a lumii sensibile, teorie provenită din speculațiile lui Eudoxos...", p.44. Formula este totuși exagerată, oferind numai genul comun al tuturor sistemelor metafizice antice, nu și diferența lor specifică.

– „Lumea întîi“ imită „lumea a doua“ și este cauzată de aceasta din urmă.

– Omul este, ca și lumea în ansamblu, o *ființă dublă*, alcătuită din Suflet și corp, unde Sufletul, nemuritor, aparține „lumii a doua“, în vreme ce corpul aparține „lumii întîi“.[52]

– Menirea autentică a omului, salvarea sa de rău, este „să fugă de Aici“, cum spune Platon în *Theaitetos*, din „lumea întîi“ spre „lumea a doua“.[53]

Or, această *fugă* se înfăptuiește, în principal, prin *theoria*. *Theoria* avea, în greaca veche, două sensuri principale: însemna, pe de-o parte, „privire concentrată“, „contemplație“, și de aici „privire cu ochii minții“, deci și „cercetare teoretică“; dar, pe de altă parte, semnifica și „procesiune religioasă“, „cortegiu“ demn de a fi văzut, care însoțea o ceremonie în cinstea zeilor. Prin urmare, programul soteriologic platoniciano-aristotelic este deopotrivă *teoretic* și *theoretic:* în temeiul său, omul nu doar „privește“ regularitățile Cerului; ci, chiar prin vehiculul acestei cercetări, el se eliberează de corporalitate, iese din „lumea întîi“, imită divinitatea, „după putință“. Omul poate „să-l vadă pe Zeu“ prin *teorie*, fiindcă vede cu ochii intelectului *theoria* divină pe Cerul inteligibil, a cărui urmă vizibilă este Cerul înstelat, etern rotitor.

Așadar, dualismul platoniciano-aristotelician nu întrerupe de fapt legătura dintre om, Univers și Dumnezeu. Golește, adevărat, de Dumnezeu „lumea întîi“ (sau, oricum, diminuează prezența divinității Aici), pentru a umple, pînă la preaplin, cu Dumnezeu „lumea a doua“. Cere omului să „plece de Aici“ și îi oferă mijlocul: știința teoretică mai întîi (matematicile, fizica) și, la urmă, ca încununare, filozofia — expresie desăvîrșită pentru *theoria*: în privința ei, Aristotel declara că „toate științele sînt mai necesare

---

[52] E.R. Dodds a susținut că doctrina despre un Suflet nemuritor, separat sau separabil de trup are o origine „șamanică“, preluată de greci de la popoarele din nord, mai ales de la sciți. E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec* („Grecii și iraționalul“), București, 1983, cap.V. Nu sînt deloc convins de demonstrația sa.

[53] Iată acest pasaj platonician esențial pentru Plotin, *Theaitetos* 176a, PO,VI, p.226 (tr.Marian Ciucă): „De aceea și trebuie să încercăm să fugim de Aici într-Acolo cît mai repede. Or, fugă înseamnă a deveni, după putință, cît mai asemănător divinității, după cum asemănare înseamnă a deveni drept și sfînt cu înțelepciune.“

decît ea, dar mai bună nu-i nici una" și că ea, filozofia, „este singura liberă dintre științe."[54] Activitățile umane se ierarhizează: jos de tot se plasează preocupările lucrative, artele manuale și diferitele științe practice, precum medicina; la vîrf se află *theoria* — adică activitatea filozofică pură — ceea ce Platon și Plotin numesc „dialectică", iar Aristotel „filozofia primă".[55]

Așadar, Rațiunea <λόγος> nu era pe atunci contrariul spiritualului sau al misticii, ci ea însăși reprezenta chintesența lor. Uimirea unor savanți moderni că Plotin, de pildă, reunește constructivismul metafizic rațional cu elanul extatic, pe care ei îl consideră antirațional[56], este de aceea neavenită, dar semnificativă; de fapt ea este explicabilă prin presupozițiile tacite implicate de tradiția creștină, pentru care rațiunea și credința, știința și mistica, mintea și inima, dacă nu se războiesc, se află cel puțin într-o eternă rivalitate tensionată.

Nici vorbă de o astfel de rivalitate în filozofia greacă: iată de ce nu numai Plotin, dar și marii filozofi clasici — și nu doar Anaxagoras, Socrate[57] sau Platon, dar chiar și Aristotel, „pedestrul" Aristotel, după o credință pe cît de falsă, pe atît de răspîndită — sînt, în fond, *mistici*, dar într-un sens cît se poate de diferit de sensul de mai tîrziu (creștin) al cuvîntului: ei nu fac apel la o *salvare din afară*, la har, la un Mîntuitor, ori la autoritatea absolută a Legii divine, revelate într-o Carte. Ei, la fel ca și succesorii lor, sînt convinși că omul este, prin spiritul său, un zeu și poate dobîndi Cerul prin forțele sale proprii. Prin urmare, îl îndeamnă, cum va spune Plotin, „să fugă singur spre Cel singur"[58] prin exploatarea scînteii sale de divinitate — rațiunea, *logos*-ul. Numai așa se va putea călători în „locul supraceresc", unde „Sufletul, după ce vede un timp Ființa, o iubește și după ce contemplă Adevărul, primește hrană...", cum scrie Platon.[59] Prin urmare, dacă vor să-și

[54] *Met*, A,2, 982a, 55–56.

[55] V.pentru identificarea „dialecticii" cu „filozofia primă", Michel Narcy, „La dialectique entre Platon et Aristote", în OD.

[56] V. E. Bréhier, *Filozofia lui Plotin*, București, 2000, pp.140–144.

[57] Este perspectiva interesantă, pe care, de altfel, n-o împărtășesc întru totul, a lui John Bussanich, „Socrates the Mystic", in TP.

[58] 9,VI.9, 11.

[59] *Phaidros*, 247d.

realizeze încă în această viață condiția în care au fost creați, oamenii sînt îndemnați să urmeze calea *teoriei*, firește și în sensul nostru, adică să uzeze cît mai bine de raționamentele abstracte, de cugetarea științifică și filozofică, să aprofundeze sistemele metafizice. Finalitățile epistemologice, cînd nu practice, nu lipseau de bună seamă în proiectul lor. Dar în ultimă instanță, *teoria* se făcea chiar de dragul *theoriei*: era un fel de bilet de participare la alaiul (*theoria*) zeilor fericiți!

Cum am mai putea noi, încă fiii lui Abraham, înțelege sau mai degrabă simți așa ceva?

3. Nu trebuie însă să se creadă cumva că dualismul relativ și principiul discontinuității relative promovate de Platon și Aristotel au rămas fără obiecții. Dimpotrivă, chiar autorii respectivi par a fi fost destul de conștienți de anumite dificultăți ale sistemelor lor, pe care fie au încercat direct să le rezolve, fie le-au lăsat moștenire școlilor filozofice întemeiate de ei.

Cît privește alte școli de mai tîrziu — mai ales stoicii — ele au fost atît de convinse de seriozitatea acestor dificultăți încît au revenit la monismul presocratic, considerînd că lumea este constituită în baza modulațiilor unui singur principiu vital — pe care nu o dată ei îl numesc „Zeus" —, și că ea este ținută laolaltă de un „logos" universal conținut într-un „spirit înflăcărat" <πνεῦμα>.[60] Firește, procedînd așa, stoicii nu doar au redeschis rana monistă a vechilor dificultăți presocratice, dar, pe deasupra, au fost acuzați — așa cum o va face și Plotin — de „materialism" și de „fatalism" etic: dacă nu există decît o singură substanță universală, s-ar părea că omul nu se poate contrapune într-un fel lumii, nu se poate propune ca „altceva", ca subiectivitate liberă: autonomia pe care și-o revendică nu va fi decît iluzorie, iar responsabilitatea morală care-i incumbă va fi nulă: „Astfel încît nici noi /nu mai sîntem/ noi, nici nu va exista ceva caracterizabil drept o acțiune a noastră. Nici noi înșine nu mai cugetăm, ci gîndurile noas-

---

[60] Philip Merlan, „Aristotle", în CHLG, pp.124–125: „The Stoic system can be interpretad in two ways: We see in it either a mundanization and a meterialization of the divine, or, on the contrary, a divinization and spiritualization of matter." „Stoicism is optimistic monism and, therefore, committed in fact to the denial of evil in any true sense of the word."

tre sînt cugetarea altcuiva... Or, trebuie ca fiecare ins să fie el însuși și ca faptele și gîndurile să fie ale noastre și ca faptele bune și cele rele să provină de la fiecare om în parte, și să nu revină Universului făptuirea celor rele." (*3*, III.1,5)

Care sînt însă dificultățile dualismului relativ și ale viziunii bazate pe discontinuitate din care, de bine, de rău, stoicii se străduiseră să evadeze ? Prima dintre ele, probabil, constă chiar în caracterul *relativ*, moderat al dualismului și discontinuității: dacă ele încearcă să rămînă astfel, se dovedesc *instabile;* dacă, dimpotrivă, sînt lăsate să se dezvolte din propriile principii, ele se *radicalizează*. Or, ajuns în acest punct, mai ales dualismul devine extrem de greu de susținut sub raport filozofic, cel puțin din următoarele motive principale:

Cel dintîi motiv, evident de ordin ontologic, este că dualismul tinde să rupă unitatea și integritatea lumii, dedublînd-o. Cum ar putea coopera atunci „cele două lumi" ? Nu implică de fapt dedublarea lumii existența, „în fundal", a unei „a treia lumi" care să le cuprindă pe celelalte două, integrîndu-le ? Dar atunci, care va fi statutul ontologic al acestei „a treia lumi" ?

Al doilea este de ordin teologic: dacă Dumnezeu este desăvîrșit și binefăcător, așa cum vor Platon sau Aristotel să fie, cum se face că el nu controlează Materia și răul, sau că ordinea necesară nu se manifestă în „lumea întîi" la fel ca în „lumea a doua" ?

Al treilea motiv este de ordin logic și a fost formulat de Aristotel prin teza că *nu există contrariu pentru Ființă*: contrariile presupun existența unui substrat sau subiect neutru: negrul și albul au sens în calitate de contrarii numai în raport cu culoarea indeterminată pe care o califică; acutul și gravul se manifestă în calitate de contrarii numai în raport cu sunetul indeterminat. Nu putem însă opune negrul acutului, sau întunericul caldului pentru că ne lipsește un substrat comun al celor două predicate. Or, dacă postulăm două principii *contrare*, (Ființa și Neființa, ori Binele și Răul) rezultă că ele nu sînt *principii* deoarece existența lor presupune un *substrat comun*, sau *un gen comun* pe care să-l califice și atunci acest substrat sau gen este *Principiul* și nu celelalte două.

Al patrulea motiv este de natură culturală: dualismul radical generează disprețul și ura față de corp și, în general, antipatia față de lumea sensibilă și de frumusețea ei. În formele sale gnostice, el presupune că Universul vizibil este creația unui Demiurg rău

și ignorant, identificat adesea, ca la Marcion, Valentinus sau Basilides, cu Iahve din Vechiul Testament. Deasupra lui, necunoscut de oameni (cu excepția iluminaților gnostici), se află adevăratul Dumnezeu. Pentru spiritul elenic (cu care Plotin se identifică deschis)[61] ruptura totală dintre „întîia“ și „a doua lume“, cît și denigrarea fără apel a „celei dintîi“ pare însă greu, dacă nu imposibil de digerat.[62]

Se vede, prin urmare, că și monismul, și dualismul sînt silite să se confrunte cu obiecții solide: sub formele lor moderate, ele se dovedesc instabile, iar sub formele lor radicale par greu de susținut pentru o conștiință filozofică și morală riguroasă. Deja Platon, urmașii săi imediați, precum Speusippos și Xenocrates, apoi Aristotel și peripateticienii, precum Alexandru din Aphrodisias, erau conștienți de unele dintre aceste dificultăți. Mai tîrziu, în epoca romană, mai mulți filozofi, asociați în general unui curent eclectic, platoniciano-pitagorician, precum Alcinoos (Albinos), Moderatos din Gades, Nicomachos din Gerasa și Numenios din Apameea, s-au străduit să concilieze cumva cele două perspective de gîndire. Dar, cum a notat Ph. Merlan, tensiunea dintre dualism și monism, dintre teoriile discontinuității și cele ale continuității a rămas manifestă în toată această perioadă.[63]

Trebuie insistat: dincolo de nevoia de coerență și de evitare a aporiilor ontologice, logice, morale sau teologice, era extrem de dificil pentru un *gînditor grec* să abandoneze sentimentul existenței unui Univers în întregime viu, în întregime sacru, *un viețuitor bun divin și frumos*, așa cum îl descrie Platon în *Timaios*.[64] Dar era la fel de greu pentru o minte filozofică riguroasă să nu

---

[61] *33*,II.9,6: „...de parcă (gnosticii) nu au de-a face cu vechea doctrină elenică, ei își fabrică tezele lor, deși elenii știau și ei limpede și fără trufie să vorbească despre ieșirea din peșteră etc.“

[62] Mai trebuie precizat aici că, dacă dualismul presupune o filozofie a discontinuității, monismul nu este, în mod obligatoriu, asociabil cu continuitatea: de pildă, monismul Vechiului Testament, susținînd transcendența absolută a lui Dumnezeu, deși îl desparte pe acesta de lume, nu mai puțin totuși îi acordă acestuia demnitatea de unic Creator al lumii.

[63] P. Merlan, „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus“ in CHLG, p.106.

[64] *Timaios*, 30b.

parcurgă întreaga partitură a dualităților platoniciene și aristoteliciene și să nu distingă, în cadrul Universului, între materie și formă, între corp și suflet, între potențialitate-virtualitate și actualizare, între temporalitate și eternitate, între inteligibil și sensibil. *„Lumea a doua" era pretutindeni și totodată nu putea fi pretutindeni, era unită și nu era unită cu „lumea întîi"*. Iată dilema filozofic-universală, dar și cultural-specifică, căreia Plotin, venind pe urmele marilor săi predecesori, va încerca să-i răspundă.[65]

Am încercat să sugerez mai sus cît de incomod poate fi pentru un spirit modern să se transporte în mentalitatea care l-a determinat pe un Plotin sau pe alți gînditori ai epocii sale. Și totuși, văzut ca cineva care, prin sistemul său, oferă răspunsuri creatoare și surprinzătoare acestei vechi tensiuni *monism–dualism* și *continuitate–discontinuitate* de care mai tîrziu, nici Descartes, Leibniz, Schelling, Hegel, Bergson n-au fost deloc străini, Plotin sosește deodată foarte aproape de timpurile noastre.[66] Desemnați-l atunci drept un combatant de prim ordin într-o mare și îndelungată dispută filozofică; e destul pentru ca anticul profesor-mistic-ascet să reajungă, în sfîrșit, *filozoful contemporan cu noi!*

4. Dorim, prin urmare, să schițăm o abordare a filozofiei lui Plotin din perspectiva concilierii sau, dacă se preferă, a *temperării* — de o imensă importanță ca tentativă și experiență filozofică — dintre o viziune asupra lumii bazată pe *continuitate* și una bazată pe *discontinuitate*. Ne vom strădui să arătăm, pe scurt și fără intenție de exhaustivitate, că cele mai importante *contribuții metafizice* plotiniene pot fi efectiv înțelese și altfel decît ca numai articulații statice ale unui sistem metafizic, deduse dintr-o experiență mistică personală: se poate vedea în ele *dinamismul lor, calitatea lor strategică, capacitatea lor de a oferi răspunsuri „temperate" acestei dileme*.

Desigur, uneori din opera lui Plotin, cum remarcă A.H. Armstrong, „se pot deduce mai multe construcții ale realității divergente și nu întotdeauna reconciliabile". Dar a considera că, la

---

[65] A.H. Armstrong, „Preface", PA,1, p.XII.

[66] V. și Venanz Schubert, *Plotin, Einführung in sein Philosopieren*, München, 1973, Cap.1.

Plotin, „nu se poate vorbi de sistem, ci mai curînd de sisteme" mi se pare a reprezenta o lipsă serioasă de înțelegere.[67] Iar Dominic O'Meara constată, parcă regretînd, că „o sursă de dificultăți" în filozofia lui Plotin „rezidă în prezența aici a două concepții diferite asupra lumii: pe de-o parte, concepția moștenită de la predecesorii săi platonicieni, potrivit căreia realitatea există pe două niveluri diferite, ... și, pe de-altă parte, noua sa teorie a derivației (emanației)..."[68] Dar o astfel de perspectivă sugerează, implicit, că un sistem filozofic major se poate forma numai prin împachetarea laolaltă a unor teorii diferite mai vechi sau mai noi și, vai, ireconciliabile, în pofida eforturilor filozofului. Sau de fapt, sistemul lui Plotin nu e major? Se poate subînțelege, de asemenea, că teoriile respective, luate izolat, ar fi fost lipsite, sau măcar mai libere de contradicții. Mai există aici și o altă implicație, mai ascunsă: dacă Plotin nu ar fi ținut atît la arhaica tradiție dualistă platoniciană, poate că filozofia sa ar fi fost mai puțin „o sursă de dificultăți"!

În ceea ce mă privește, văd lucrurile diferit: platonismul moștenit, întemeiat, în mare, pe presupoziția existenței „celor două lumi", era de fapt el însuși străbătut de dificultăți importante. Pe de-altă parte, el nu putea fi abandonat și asta nu numai din motive afective, de școală, dar chiar și din motive pur raționale. Monismul omognizant „pneumatico"-materialist, propus de stoici, nu era cu nimic mai puțin „sursă de dificultăți", așa cum am încercat să sugerez, ba dimpotrivă, aș spune, producea mari dileme ontologice, logice și mai ales etice. Astfel că, ceea ce O'Meara numește „teoria derivației" (emanației) a fost, probabil, creată de Plotin *tocmai* pentru a „salva" platonismul de implicațiile prelucrării sale radicalizate în direcția discontinuității. Inovațiile lui Plotin nu au fost întrețesute cu vechea doctrină platoniciană din nu știu ce motive tradițional-religios-afective, spre a da interpreților moderni ocazii de „a ști mai mult" decît vechiul filozof, ci au fost formulate tocmai ca o soluție *rațională* și *sistematică*, dată

[67] A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* Amsterdam, 1967, p.1.

[68] Dominic O'Meara, *Plotin, une introduction aux Enneades*, Paris-Fribourg, 1992, pp. 88–89.

deopotrivă teoriilor discontinuității și celor ale continuității, pentru *temperarea* lor reciprocă.[69]

5. Am folosit mai sus cuvîntul „inovații" în legătură cu filozofia lui Plotin. Deși corect în fond, e un termen pe care Plotin l-ar fi respins cu hotărîre în ceea ce îl privește. El se considera pur și simplu numai un fidel și autentic *platonician* și ar fi declinat onoarea de a fi așezat în istoria filozofiei pe locul „întemeietorului *neo*platonismului", așa cum îl prezintă manualele din vremea noastră:

> „Spusele acestea ale noastre — scrie el (10,V.1,8) — nu sînt noi, nu au fost acum rostite, ci demult, dar nu au fost dezvoltate; iar afirmațiile de acum sînt /numai/ explicitările acelor /vechi/ teorii și ele confirmă, luînd scrierile lui Platon însuși drept mărturie, că aceste doctrine sînt vechi." [70]

Felul în care Plotin, dincolo de anumite idei generale autentic platoniciene, credea că regăsește autoritatea lui Platon în spatele unora dintre propunerile sale poate fi caracterizat de noi, modernii, ca forțat sau relativ arbitrar, iar în unele cazuri, de-a dreptul inacceptabil. Spre pildă, citatul de mai sus se referă la doctrina sa a celor *trei ipostaze* ale inteligibilului (Unul, Intelectul, Sufletul). Or, Plotin crede că le regăsește menționate în chip enigmatic de Platon în *Scrisoarea a II-a,* ceea ce este discutabil, fără a mai lua în seamă faptul că scrierea respectivă este considerată neautentică de majoritatea interpreților moderni.[71] În general, azi

---

[69] Referindu-se la un studiu al lui H. Blumenthal, O'Meara scrie înaintea frazei citate de mine mai sus: „Un examen méticuleux et impartial de ce sujet a montré que de telles questions... ne sont pas facilement résolues... etc." (*op. cit*, p.89). Greu de aflat un mai bun exemplu de „Besserwissen" decît aceste două adjective, potrivite, eventual, pentru examinarea unui program politic contemporan.

[70] Același refuz al acceptării noutății doctrinei prezentate îl regăsim mai tîrziu, de pildă, la faimosul neoplatonician creștin Pseudo-Dionysios, v.I.P. Sheldon-Williams, „The Pseudo-Dionysius", în CHLG, p 457.

[71] H.R. Schwyzer art. Plotinos, PWRE, vol.XXI,1,Stuttgart,1951, p.551: „Während die Scheidung sicher platonisch ist, ist die Lehre von den drei Hypostasen...nicht ohne weiteres auf Platon zurückzuführen." Iată și acest pasaj: „Toate se află în jurul Regelui tuturor și în vederea

ar fi de neconceput tratamentul la care supune Plotin textul platonic, de pildă parafrazarea și scoaterea din context a unor citate, pentru a face ca sensul acestora să corespundă ideii pe care Plotin și-o făcea despre Platon.

Important este însă că Plotin *credea* cu sinceritate și pasiune că textul lui Platon cuprindea *autentica și unica învățătură metafizică posibilă*, doar că, eventual, într-o formă neexplicitată și aluzivă. El nu ignora dificultățile și contradicțiile platonismului, dar le considera surmontabile, în pofida insuficienței soluțiilor propuse de predecesorii săi mai apropiați, precum Alcinoos, Moderatos sau Numenios. Platon trebuia ferit și putea fi ferit de contradicțiile considerate aparente, pe care mai ales interpretarea sa în cheia discontinuității le aducea cu sine!

Firește, lui Plotin nu i-ar fi putut niciodată trece prin cap (așa cum nu putea trece nici unuia dintre filozofii vechi) că era posibil ca Platon (ori Aristotel) *nici să nu fi avut o doctrină strict elaborată, perfect consecventă*, cu consecința că, în acest caz, eliminarea contradicțiilor de orice fel din opera lor ar fi fost o operațiune hermeneutică nenecesară, și mai ales ilegitimă. Modernii au, ca să spunem așa, o viață cu mult mai simplă: ei pot să pună incongruențele pe care le descoperă din textul lui Platon fie pe seama formei literare dialogice sau mitopoetice, ori pe seama refuzului asumării unei identități autoriale clare; fie pot să le treacă în contul evoluției în timp, de la operă la operă, a concepției autorului, a neautenticității textului, ori chiar pot să le presupună derivate din ideea de tip existențialist că filozofia este mai puțin un rezultat, cît un drum, o experiență aporetică[72]. Pentru Plotin însă, toate aceste „expediente“ care au făcut fala și deliciile hermeneuticii moderne erau de neconceput: „Plotin nu căuta în dialogurile

---

sa sînt toate, și el este cauza tuturor celor frumoase. În jurul celui de-al Doilea se află realitățile de ordinul doi, iar în jurul celui de-al Treilea — realitățile de ordinul trei.“ (Ep.II, 312e)

[72] V. pentru discutarea acestor ipoteze la Platon și cartea mea *Filozofie și cenzură. Cazul Platon*, București, 1995. În ce-l privește pe Aristotel, cartea lui Pierre Aubenque, *Problema Ființei la Aristotel* (1962), București, 1998, este caracteristică pentru interpretarea „antisistemică“ a filozofiei Stagiritului.

lui Platon aporii, ci soluții ale propriilor aporii, nu o metodă, ci o doctrină."[73]

Pe de altă parte, cred că soluționarea dificultăților impuse de un platonism înțeles strict ca doctrină coerentă și perfectă devenise urgentă în epoca lui Plotin, în mare măsură și datorită unui eveniment istoric major, teologico-religios, pe care deja l-am amintit în treacăt: *ascensiunea gnosticismului*, sau mai exact, a ceea ce Ioan Petru Culianu numea „gnozele dualiste".[74]

Dar de ce ar fi reprezentat gnosticismul o provocare așa de serioasă pentru Plotin? De ce ar fi stimulat prezența acestui curent religios căutarea mai insistentă a unor soluții noi la vechea *problemă a temperării?*

Cumva pentru că cuprindea, pesemne, elemente importante de gîndire orientală, non-elenică? Dar nu ne spune Porfir că maestrul său, în tinerețe, pe cînd locuia la Alexandria, arzînd de curiozitate să afle mai mult despre filozofia perșilor și a indienilor, se alăturase expediției antipersane a lui Gordianus al III-lea? Iar apoi, existau și alte curente de gîndire și de credință care, aparent, ar fi putut reprezenta o provocare încă mai mare — mă gîndesc, desigur, mai ales la creștinismul non-gnostic. Firește, în măsura în care anumite dogme erau comune creștinilor și gnosticilor — de pildă aceea a caracterului creat în timp, și nu etern al lumii — se poate spune că Plotin atacă implicit și creștinismul. Totuși, spre deosebire de Porfir, care va polemiza direct cu creștinii, Plotin, în chip explicit, nu o face; dimpotrivă, el compune mai multe tratate de dimensiuni apreciabile împotriva gnosticilor.[75] De ce acest tratament diferențiat?

Porfir scrie că, la un moment dat, „apăruseră în jurul lui Plotin mulți creștini, dar și alții, eretici proveniți din vechea filozofie... și care susțineau că Platon nu ajunsese pînă în profunzimea

---

[73] H.R. Schwyzer, PWRE,v.XXI,1, p.551.

[74] Ioan Petru Culianu, *Les gnoses dualistes de l'Occident*, Paris, 1989; pentru relațiile gnosticismului cu Platon, vezi Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni* (1947), București, 1996.

[75] În afara tratatului *33*, II.9, în mod explicit dirijat împotriva gnosticilor, cel puțin și *30*, III.8, *31*,V.8 *și 32*,V.5 mai sînt asociate aceleiași problematici generale.

realității inteligibile." (VP,16) În tratatul său principal împotriva gnosticilor (*33*,II.9), Plotin se referă și el la anumiți gnostici, unii recrutați *chiar dintre cunoscuții și prietenii săi*[76]. Ceea ce pare să-l fi supărat rău pe maestru este mai ales faptul că aceștia, incapabili să aibă un contact real cu „vechea filozofie elenică", se pretindeau platonicieni și chiar preluaseră o serie de teme autentic platoniciene, cum erau nemurirea Sufletului, universul inteligibil, primul Zeu, și faptul că Sufletul trebuie să fugă din îmbrățișarea corpului. Însă — spune Plotin — „în general ei au preluat multe doctrine de la Platon, dar acolo unde au inovat, pentru ca să-și formuleze propria filozofie, au ieșit în afara adevărului." (*33*, II.9,6)

Mai rău: interpretînd literal mai ales mitul cosmogonic din *Timaios*, „prietenii" gnostici — continuă Plotin — „proferă minciuni în privința cosmologiei lui Platon și a multor altor teme, și ponegresc opiniile acelui bărbat, susținînd că ei au înțeles natura inteligibilă, în vreme ce acela și alți preafericiți filozofi /din vechime/ — nu."(*33*, II.9,6)

Așadar, o triplă provocare: gnosticii sînt recrutați dintre apropiați și foști, sau chiar actuali, discipoli și adepți; ei utilizează teme autentic platoniciene — mai ales dualiste, dar le adaugă ceea ce Plotin consideră a fi *inovații*; în fine, radicalizează și dezvoltă acele teme sub pretextul că Platon nu a mers destul de departe în metafizica sa. În felul acesta, ei îl discreditează atît pe Platon, cît și, indirect, filozofia greacă și elenismul. Din perspectiva lui Plotin, am putea spune că tocmai gnosticii își prefixau *platonismul* cu un „neo" suspect!

E permis de afirmat deci că, reacționînd ferm împotriva gnosticilor, Plotin reacționează în fapt împotriva unui inamic „dinăuntru" și, de aceea, cu atît mai periculos: interpretarea dualist-radicală, bazată pe o filozofie a discontinuității extreme, *nu era de fapt un corp străin platonismului*, ci reprezenta o dezvoltare posibilă și chiar plauzibilă a sa. Firește, gnosticii puteau comite multe erori, iar formulările lor erau adesea simpliste și mitologice, dar în substratul demersului lor exista ceva adevărat:

---

[76] *33*,II.9,10: „Mă sfiesc să vorbesc împotriva unora dintre prieteni, care au întîlnit aceste idei /gnostice/ înainte de a deveni prietenii noștri, dar care, nu știu cum, persistă să creadă în ele."

Platon însuși autoriza o derivă dualist-radicală, sau, cel puțin, păstra un echivoc în această privință. Combaterea platonizanților gnostici, așadar, avea scopul de a-l proteja pe Platon mai curînd de el însuși, deoarece gnosticii, în fond, constituiau doar un revelator extern al unei „maladii" interne a platonismului de care nu se putea ca Plotin să nu fi fost, cumva, conștient.[77]

Aceasta explică, poate, și de ce Plotin este mai puțin interesat de creștinii propriu-ziși: la epoca respectivă, cu excepția lui Origenes creștinul, majoritatea lor păstra o rezervă sensibilă față de platonism și filozofia greacă; în raport cu cercul de platonicieni din Roma din jurul lui Plotin, ei erau încă „în afară"; cărțile lor fundamentale erau Evangheliile sau scrisorile pauline și nu *Timaios* sau *Phaidros.* Avînd alți zei și alte scripturi, puteau fi, pe moment, ignorați. În plus, creștinii (prin Ireneu, Tertulian sau Hipolit) combătuseră ei înșiși gnosticismul, devenind astfel niște aliați, oricît de conjuncturali.[78]

Vedem acum de ce *temperarea* platonismului printr-un fel de „injecție" ținînd de o filozofie a continuității devenise urgentă, pentru oricine era conștient de abisul filozofic, teologic și cultural în care s-ar fi căzut — din punctul de vedere al elenismului — printr-o interpretare dualist-radicală a platonismului. Mai mult, această „injecție" trebuia să obțină „certificat de autenticitate" platonician, chiar dacă unele dintre soluțiile concrete au putut fi inspirate, de fapt, de stoici sau de peripateticieni, sau au fost autentice inovații plotiniene, nerecunoscute ca atare de filozoful nostru.

În ansamblul său, în secolul al III-lea, elenismul însuși părea fragilizat din interior și atacat din exterior. Expansiunea relativ recentă a gnozelor dualiste dramatizase interpretările radicale ale platonismului. Platon — se părea — oferise prea mult platonizanților nedemni care îl puneau să mărturisească împotriva sa, și insuficient platonicienilor autentici care nu știau cum să-l apere de

---

[77] Se înțelege că aceasta este o simplă judecată de fapt și nu axiologică: nu considerăm că gnosticismul e „mai bun" sau „mai rău" decît doctrinele ortodoxe, sau decît filozofia lui Plotin.

[78] V. Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York, 1968: *„Neither Greeks, nor Christians could admit that evil is an ontological reality. The idea that there is a divine ground of evil, a divine being which produces evil, is the Manichaean heresy."* P.53.

el însuși. Asta, cel puțin pînă în momentul cînd auzim vocea — totuși atît de originală din punctul nostru de vedere — a acestui *simplu profesor de filozofie* cum se voia Plotin.

2. *Imagini și metafore*

1. Lectura oricărui tratat al lui Plotin descrie, la prima vedere, o existență profund divizată, discontinuă. Două adverbe revin pretutindeni cu mare frecvență: *Aici* <ἐνταῦθα> : ceea ce desemnează „lumea întîi", a temporalității, opiniei și senzorialului — și *Acolo* <ἐκεῖ>: „lumea a doua", a inteligibilului și permanenței. (Trebuie subliniat că, în această accepție, cele două adverbe nu au cîtuși de puțin la Plotin un sens spațial.) Omul, trupește, se află Aici, dar trebuie să plece cu Sufletul într-Acolo, să se silească să *fugă* de Aici. Un număr considerabil de metafore și imagini, de o remarcabilă coerență și de o mare frumusețe (multe inspirate de Platon sau de tradiția platonică) configurează această perspectivă fundamental dualistă și întemeiată pe discontinuitatea Aici–Acolo.[79] Ele exaltă ruptura, separarea, opoziția ontologică și etică dintre „lumea întîi" și „lumea a doua", așa cum ele se regăsesc sădite în omul natural:

> „E ca și cînd cineva s-ar vîrî în mîl sau noroi și nu ar mai lăsa să apară frumusețea pe care o avea și s-ar vădi numai mîzga ce-i acoperă chipul... Iar acest urît ajunge la un Suflet ce nu va fi nici pur, nici curat, ci e precum o cantitate de aur ce s-a impurificat cu tină; însă, dacă pe acestea cineva le-ar extrage, iată că rămîne aurul plin de frumusețe, fiindcă este liber de alte materii, locuind singur cu sine însuși." (1, I.6,5)

Altă dată, chiar aurul este „viu":

> „Dacă aurul ar fi însuflețit, dar mai apoi, dacă ar fi fost învins de cît de multă tină s-ar fi vîrît în el, aflat în necunoașterea condiției sale anterioare, deoarece nu a văzut ceva de aur, totuși, la un moment dat, dacă se vede pe sine redevenit singur, s-ar minu-

---

[79] Iată ce spune Schwyzer despre semnificația generală a utilizării imaginilor la Plotin: „Metafora și comparația nu sînt pentru Plotin o simplă podoabă a discursului, ci reprezintă adesea mijlocul de a face cumva comprehensibil caracterul inefabil al lumii de Acolo. De aceea, ele țin mai puțin de stilistică, cît de universul de idei al filozofiei." *Op.cit.*, p. 527.

na de prețul său; el ar gîndi că nu are deloc nevoie de o frumusețe adăugată, deoarece el este cel mai bun, cu condiția să-l lași să stea în sine.“ (*2*, IV.6,10)

Motivul aurului întinat este întregit de cel al „statuii“ care e propriul Suflet și pe care omul trebuie și-o sculpteze singur, eliminînd surplusurile și redîndu-i, ca și aurului, un fel de frumusețe ascunsă, pură, invizibilă la suprafață:

„...chiar dacă încă nu te vezi pe tine frumos, fă precum sculptorul unei statui ce urmează să fie frumoasă; el mai scoate ceva, mai șlefuiește altceva, netezește, curăță, pînă ce face vizibilă frumusețea pe chipul statuii. La fel și tu: înlătură prisosul, îndreaptă ceea ce e strîmb, ceea ce e întunecat curăță și fă-l să fie luminos și nu conteni « meșterindu-ți statuia ta », pînă ce nu ți-ar străluci dumnezeiasca splendoare a virtuții și pînă ce nu ai vedea « cumpătarea urcînd pe sacrul tron »!“ (*1*, I.6,9)

Alteori, imaginea templului — cu un interior ascuns, separat, consacrat, pur precum „aurul viu“ —, și un exterior profan, întinat — imagine combinată cu imaginea nudității rituale — conotează aceeași impresie de dualitate radicală dintre Aici și Acolo:

„Se întîmplă la fel ca la oamenii care urcă spre altarele templelor: ei trebuie să se purifice și să-și lepede veșmintele de dinainte și să urce goi, pînă ce, lăsînd deoparte, în suișul său, orice este străin Zeului, omul l-ar vedea pe Zeu singur prin sine însuși /devenit/ singur.“ (*1*, I.6,5)

Înlăturarea prisosului-„murdărie“, care ascunde nuditatea pură a autenticității, este mereu decisivă:

„...el trebuie să se despoaie de rest și să stea în această singurătate, să devină această singurătate, tăind de la sine tot prisosul de care noi sîntem înconjurați.“ (9,VI.9,9)

În fine, să mai amintim și de imaginea fugii într-Acolo, în patria autentică a Sufletului, care se află neapărat separată, la mare distanță de lumea de Aici:

„Să ridicăm pînzele plecînd precum Odiseu de la magiciana Circe, sau de la Calypso...“ (*1*, I.6,8)

2. Alături de acest grup de metafore ale *discontinuității,* în scrierile lui Plotin e prezent adesea și un alt grup de imagini și meta-

fore, de asemenea coerent și surprinzător sub raport imagistic: de data aceasta însă ele evocă *unitatea și continuitatea* lumii, văzută, nu dinspre viața individuală <βίος> sau dinspre Sufletul individual, ci ca totalitate a „vieții universale" <ζωή>[80]:

„/Lucrurile/ sînt ca un fel de viață lungă, întinsă în lungime; fiecare dintre părțile sale aflate în atingere este diferită, dar totul este continuu cu sine..." (*11*,V.2,2)

Viața universală este asemenea unui rîu imens care se revarsă neîncetat dintr-un izvor fără sfîrșit, sau a unui copac uriaș, crescut dintr-o rădăcină neschimbătoare și permanentă:

„Închipuie-ți un izvor care nu are un alt început și care se dăruie pe sine tuturor rîurilor; el nu se consumă în rîuri, ci rămîne locului în tihnă. Iar rîurile care au ieșit din el, înainte ca fiecare să curgă în altă parte, merg laolaltă, și totuși deja fiecare știe încotro se vor despărți apele lor. Sau închipuie-ți viața unui copac imens care străbate totul. Principiul său stă locului și nu se risipește în întreg, ca și cînd ar fi bine așezat în rădăcină. Aceasta produce pentru copac întreaga sa viață multiplă, dar ea stă neclintită, fără să fie multiplă, ci este Principiul multiplului." (*30*, III.8, 10)

„Iar din acest Principiu iese fiecare lucru, în vreme ce Principiul rămîne înăuntru, precum o rădăcină ce stă neclintită în sine. Unele /vlăstare/ ale sale înfloresc înmulțindu-se, fiecare purtînd o imagine divizată /a Principiului/; fiecare se dezvoltă în alt loc, unele aflîndu-se mai aproape de rădăcină, în timp ce altele avansînd mai mult, se despart ajungînd să dea ramuri, vîrfuri, fructe și frunze..." (*48*, III. 3,7)

Alteori, curgerea vieții universale din Principiul său este închipuită de razele Soarelui care împrăștie lumina cu generozitate:

„Există un halou strălucitor ce radiază din El, din El care-și păstrează locul, precum lumina strălucitoare a Soarelui care țîșnește în jurul lui, născîndu-se mereu din astrul care e nemișcat." (*10*, V.1,6)

[80] Greaca are două cuvinte pentru a exprima ceea ce româna, alte limbi moderne, latina ori ebraica exprimă cu un singur cuvînt: „viață" ca fenomen universal, ca pulsație naturală, cosmică, ori ca însușire a Sufletului se spune *ζωή*, în timp ce *βίος* înseamnă viața individuală, biografie, fel specific de a trăi.

Or, dacă aceste metafore, care sub diferite forme asemănătoare revin adesea, sugerează *continuitatea și unitatea vie* a lumii, totuși ele nu sînt deloc imagini ale *indistincției*. Mai întîi Plotin distinge între „izvor“, „rădăcină“ sau „Soare“ care rămîn locului, fără să scadă sau să se modifice în vreun fel, și rîul care curge, copacul care crește sau lumina care se răspîndește în jur.

În al doilea rînd, mai ales în imaginea fluviului, filozoful afirmă că, în pofida aparențelor, curentul nu e un tot indistinct: chiar și înainte de a se despărți în „rîuri“, apele „merg laolaltă, și totuși deja fiecare știe încotro se vor despărți apele lor“. Sugerează cu aceasta statutul Intelectului sau Ființei autentice, care este un „unu-multiplu“ <ἕν πολλά>, unde părțile sînt cuprinse în întreg, fără a fi anihilate într-o „supă omogenă“:

> „Și există un fel de rîu... curgînd dintr-un singur izvor, dar nu alcătuit dintr-un singur spirit sau căldură, ci ca și cînd ar exista o singură proprietate cuprinzînd toate proprietățile în sine — dulceața împreună cu mireasma, laolaltă gustul vinului de preț și puterile tuturor sucurilor, înfățișările culorilor și toate proprietățile care se fac cunoscute prin pipăit. Și există acolo și tot ce se aude ca sunet, melodiile toate, și orice ritm.“ (*38*,VI.7,12)

Dacă în acest rîu mare, curenții și proprietățile lor se disting fără să se separe, în metafora sămînței, părțile sînt, fiecare, identice cu întregul și totuși diferite de întreg:

> „Și sămînța este un întreg, și din ea provin părțile sale în care ea, prin fire, se divide; și fiecare /parte/ este un întreg și rămîne un întreg fără să fie alterată ca întreg, și toate /părțile/ sînt un întreg.“ (8, IV.9,5)

Se poate spune, așadar, că sistemul metaforic al *continuității în distincție* nu contrazice fundamental sistemul metaforelor *discontinuității*, de tradiție platonică, așa cum ar fi făcut-o un sistem al *continuității omogene*, ci numai îl completează. Se sugerează cumva că acest tip de continuitate în distincție, pe de-o parte, și discontinuitatea, pe de alta, se întregesc și se *tempereazǎ* reciproc și că accentul pus pe unul sau pe altul dintre sisteme ține de perspectivă: cînd aceasta este a vieții individului <βίος>, care e dator „să fugă de Aici“, domină discontinuitatea, în timp ce atunci cînd este figurată viața ca putere universală <ζωή>, devine domi-

nant sentimentul continuității care reduce, dar nu nivelează distincțiile.

3. Un al treilea grup coerent de metafore ar putea fi numit „integrator“ : ca și în cazul primului grup, predomină aluzia la experiența individuală a unirii mistice cu Principiul (Unul); totuși, metaforele pot fi citite și „obiectiv“, ca figurare a relației de „generare“ a Universului și de „reconversie“ a sa la Principiu. Din punct de vedere formal, acest grup de metafore este definit prin prezența *cercului* (sau a sferei) *cu centrul și circumferința sa* și de relațiile dintre acestea. Din acest punct de vedere, metaforele integratoare se asociază strîns cu unele dintre metaforele din grupul secund bazate pe reprezentarea Soarelui și a haloului său luminos:

> „Se consideră că un cerc care s-ar atinge de centrul său își obține puterea de la centru și că el are forma centrului, prin aceea că razele cercului, adunîndu-se spre centrul unic, fac limita lor dinspre centru să fie la fel cu /circumferința/ spre care s-au îndreptat /cîndva/ și de unde, ca să zicem așa, s-au născut... /Limitele razelor/ seamănă cu Acela /centrul/, dar sînt mai obscure, ca niște urme ale Lui, care are în puterea sa limitele și razele... El se manifestă prin intermediul razelor în felul în care este, fiind desfășurat fără să se fi desfășurat.“ (39,VI.8,19)

Remarcăm asemănarea dintre centru și circumferință — în fond o expansiune a centrului prin intermediul razelor — dar și distincția dintre cele două. Pe de altă parte, reapare distincția dintre inepuizabilitatea sursei (a centrului) și efectul său: „desfășurat fără să se fi desfășurat“. Metafora este însă, în același timp, și una a unității și coerenței lumii: cercul se închide, se întoarce asupra sa, are „forma centrului“ și este asociat indisolubil acestuia prin raze.

Foarte pregnant integratoare (reunind „cercul“, „rîul“, „raza“ și opoziția „Acolo–Aici“) este și comparația de mai jos:

> „Sufletul este alcătuit din Ființa de sus și din aceea care depinde de Acolo, dar care s-a revărsat pînă la lumea noastră, precum o rază care se revarsă din centrul /cercului/.“ (*13*,III.9,10)

Următoarea imagine combină, de data aceasta, o metaforă a discontinuității, ce amintește de cele din primul grup, cu simbolistica centrului, realizînd și ea integrarea celor două reprezentări:

„În fapt însă, ... atunci cînd ne înălțăm deasupra corpului prin partea /noastră/ care nu s-a cufundat /în corp/, ne atașăm cu această /parte de sus/, corespunzătoare centrului nostru, de ceea ce se poate numi centrul universal, odihnindu-ne Acolo, precum centrele cercurilor meridiane sînt atașate de centrul sferei care le cuprinde pe toate." (9,VI.9,8)

Mai puțin *more geometrico*, Plotin exprimă același complex de idei și prin celebra metaforă a corului:

„Sîntem precum un cor ce-și intonează cîntul cel mai frumos; chiar dacă corul se învîrte în jurul corifeului, el se întoarce /totuși/ și către privitorii din afară; dar, cînd s-ar reîntoarce spre interior, abia atunci cîntă frumos corul și /abia atunci/ el se rotește cu adevărat împrejurul corifeului... Dar noi nu ne ațintim privirile întotdeauna spre El; însă, cînd ne uităm la El, atunci ne întîlnim țelul și pacea, abia atunci reușim să nu mai cîntăm rău, dansînd cu adevărat hora îndumnezeită împrejurul Lui!" (9, VI.9,8)

Sîntem aduși să intuim unitatea și integritatea „corului", care cîntă divin abia atunci cînd se întoarce spre centru unde se află „corifeul". Apropierea dintre acesta și dansatori, antrenați în horă, devine maximă, și totuși diferența nu dispare cu totul. Integritatea și continuitatea nu anulează nici aici anumite distincții semnificative: corifeul rămîne corifeu și chiar coriștii și dansatorii rămîn distincți fizic, chiar dacă fiecare cîntă același cîntec. Continuitatea și discontinuitatea sînt, în această metaforă, echilibrate și asociate într-un mod complex și subtil.

Merită să comparăm această metaforă a apropierii și unirii mistice cu Principiul cu o imagine avînd un sens general similar, dar aparținînd unui predecesor al lui Plotin: Numenios din Apameea, important platonician și neopitagorician din secolul al II-lea, autor, printre altele, al unei scrieri *Despre Bine*, din care ni s-au păstrat mai multe fragmente importante.[81] Trebuie menționat că

---

[81] Pentru Numenios din Apameea, v. H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam, 1967, cap. 1,3; Ph. Merlan, „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus", CHLG. V. și R. Beutler, art. „Numenios (9), PWRE, pp.664–678: Iată un fragment revelator: „Dacă Ființa și Forma sînt inteligibile, și dacă admitem că Intelectul este mai în vîrstă decît aceasta /din urmă?/ și cauza ei, numai el este Binele. Iar

metafizica lui Numenios postula existența a „trei Zei“ : *Zeul prim*, sau *Binele*, considerat inactiv <ἀργὸς>, aflat în liniște și solitudine, dar care, spre deosebire de Unul plotinian *este Intelect* și posedă și Ființă; *Intelectul secund* sau *Demiurgul*, creația și imaginea Intelectului prim, și *Lumea* sau *Sufletul universal*. Să menționăm de asemenea că Numenios pare a fi profesat un dualism destul de radical, considerînd Materia necreată, și că, pe de altă parte, el a fost aproape singurul filozof elin care să fi avut anumite cunoștințe precise, dar și o opinie favorabilă despre iudaism. Cunoștea, probabil, elemente din filozofia lui Philon din Alexandria, citise pesemne și cartea Genezei în traducerea ei grecească; era de părere că învățăturile lui Platon și Pitagora se întemeiază pe o „philosophia perennis“ de regăsit și în scrierile sacre ale brahmanilor, magilor perși și iudeilor, iar Platon era pentru el un „Moise care vorbea atica“ ![82] De asemenea, Porfir relatează că teoriile lui Numenios erau pe larg discutate în „școala“ lui Plotin și că unii platonicieni din Atena ar fi insinuat, în mod răuvoitor, că Plotin (cu sistemul celor trei ipostaze: Unu, Intelect, Suflet) l-ar fi plagiat pe Numenios.[83] Iată acum și imaginea propusă de Numenios:

---

dacă zeul demiurg este principiul devenirii, este suficient ca Binele să fie principiul Ființei... Iar dacă demiurgul este binele devenirii, cumva demiurgul Ființei este Binele în sine, consubstanțial cu Ființa... Fie atunci acestea patru: primul zeu — Binele în sine, imitatorul său, binele demiurg; prima Ființă a Primului, și cea de-a doua Ființă a celui de-al doilea /zeu/, a cărui imitație este acest Univers frumos, ajuns frumos prin participare la frumos.“ (K.S. Guthrie, *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism*, New York, 1917, fr.25) Observăm că: 1) Binele în sine este identic cu Intelectul, ceea ce este profund contrar metafizicii plotiniene; 2) deși Binele este cauza sau principiul Ființei, el nu este separat de aceasta, ci e „consubstanțial“ cu ea. Dimpotrivă, la Plotin cauza Ființei nu e Ființă.

[82] Numenios, care cunoștea probabil exegeza lui Philon din Alexandria la Cartea Genezei, asocia *Demiurgul* din *Timaios* al lui Platon cu Dumnezeul-Creator din Geneză. Deducea apoi că similitudinile se explică prin împrumuturi și că Platon s-a inspirat din Moise — presupusul autor al Pentateuchului. Regăsirea unor astfel de similitudini explică autoritatea lui *Timaios* de-a lungul Evului Mediu latin.

[83] Porfir, VP,18.

„Precum, cînd un om, care stă într-un turn de veghe și mereu caută cu privirea ascuțită o navă pescărească mică — una dintre acele luntrii /ce navighează/ singure — pe ea singură, solitară, străbătînd valurile, deodată, dintr-o ochire a și văzut-o; tot astfel și tu, cînd te-ai îndepărtat mult de lucrurile senzoriale, poți să te întîlnești cu Binele, de unul singur cu el singur; acolo unde nu există nici vreun om, nici o altă vietate, nici trup mare sau mic, ci doar o solitudine divină, inefabilă, indescriptibilă..."[84]

Dacă Plotin, cum am văzut, își construise imaginea corului pe structura raportului *cerc–centru,* la Numenios structura formală a metaforei este *linia limitată de două puncte* — raza vizuală care unește Sufletul de Principiul său. La Plotin centrul cu razele sale integra armonios realitățile diferite ale circumferinței (un centru desfășurat), la Numenios linia le face să intre într-un contact punctual, menținîndu-le însă la mare distanță.

Apoi, Plotin vorbește despre dans și muzică și o rotație continuă în jurul centrului. Atenția ce trebuie să-i fie acordată acestuia e continuă și în crescendo; e capătul unui proces: hora se strînge tot mai mult și se rotește tot mai repede, coriștii cîntă tot mai frumos pe măsură ce se întorc spre înăuntru. La Numenios contactul cu „nava" este instantaneu și neașteptat: după îndelungi eforturi aparent infructoase, brusc privitorul „vede corabia" și totul se consumă într-o străfulgerare unificatoare, eliberatoare și extatică.

La Plotin Principiul este descris ca staționar și Sufletele, eliberate de „surplusuri" (privind în interior), se rotesc în jurul său. La Numenios, Principiul e văzut mobil, ba apărînd, ba dispărînd, la mare distanță, în timp ce omul, solitar, stă de veghe neclintit. Pentru Plotin, *theoria* — vederea Principiului — se realizează dacă te „întorci înăuntru", dacă „te răsucești spre interior"; la Numenios, dimpotrivă, *theoria* se face aruncînd „privirea" în afară, departe, cît mai departe, peste abisul mării nesfîrșite. Plotin, în fine, sugerează comuniunea, chiar solidaritatea Sufletelor „care privesc în interior", întîlnirea, armonia dintre ele și dintre ele și Principiu în dansul divin. Numenios accentuează solitudinea celui urcat sus, în turnul de pază, a veghetorului pe care vederea vasului singuratic îl bucură, dar nu-l lasă mai puțin singur.

---

[84] Textul în K.S.Guthrie, *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism,* New York, 1917, fr.10, p.5.

Rezumînd: dacă e să citim aceste metafore ca pe expresia imediată, poetică a unui mod fundamental de a simți *theoria*, pe care raționamentele și teoriile îl vor explicita și concretiza, putem spune că Numenios gîndește în orizontul unei profunde, chiar dramatice discontinuități, și că, în contextul speculației sale asupra Principiului (în cazul lui, Binele sau Primul Intelect), discontinuitatea conduce la o filozofie a transcendenței pure: Principiul e departe, e dincolo de „ape", e separat de oameni și de lume, rămîne într-o solitudine rarefiată.[85]

E mult mai greu de definit viziunea lui Plotin: el nu este un partizan al discontinuității radicale, și nici unul al continuității radicale; el configurează o *continuitate heterogenă*, ce *tempereazǎ* extremele, admițînd anumite distincții fundamentale, multe dintre ele reprezentînd un bun comun al platonismului. Pentru Plotin Principiul (Unul) nu este imanent Lumii — căci „centrul" nu este identic cu „circumferința", nici „rîul" cu „izvorul", nici „copacul" cu „rădăcina" sa, nici „sămînța" cu părțile sale. Dar El nu este nici cu adevărat transcendent, căci „hora sacră" și „corifeul" sînt laolaltă în „cîntecul" și „hora" împărtășite de toți, „rîul" se revarsă neîncetat din preaplinul „izvorului" său, „arborele" crește din „rădăcina" sa. De fapt, o lectură atentă a sensului acestor metafore plotiniene sugerează că termenii „transcendent", „imanent" sînt inadecvați pentru el, fie luați separat, fie împreună, sau sînt adecvați numai foarte parțial.[86]

---

[85] Pare tentant să ne gîndim, avînd în vedere acest tip de viziune, la o influență a imaginației „sublimului" din Cartea Genezei — mai ales a imaginii „Duhului lui Dumnezeu plutind deasupra apelor". Oricum, în termenii tratatului despre sublim al lui Pseudo-Longinos, imaginația lui Numenius aparține acestei categorii estetice.

[86] Este și poziția lui Dominic O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Paris-Fribourg, 1992, p.61: „Acest element (Unul, Intelectul, Sufletul) duce o viață dublă, deopotrivă într-un întreg, ca parte a lui, dar și în afara întregului, în el însuși; este în același timp imanent și transcendent compusului." Formula lui H.-Ch. Peuch: „o mistică a imanenței în cadrul unei metafizici a transcendenței" poate fi la fel de bine inversată. În fapt, și mistica și metafizica lui Plotin — formînd o unitate — sînt deopotrivă imanentiste și transcendentaliste, sau, mai exact, refuză aceste categorii.

De fapt, această inadecvare, departe de a fi un accident, e un efect al inadecvării logicii binare simple — logica lui „ori-ori“ — la ansamblul filozofiei lui Plotin: „rîul“ său nu este ori unu, ori multiplu, ci este *unu-multiplu*; „circumferința“ nu este ori „centrul“, ori altceva diferit, ci este „centru-circumferință“. „Lumina“ este distinctă de „Soare“, fără să fie separată de „Soare“. Partea nu e doar inclusă în întreg, ci totodată e și întregul. Principiul (Unul) este Acolo, cel mai departe, situat „în adîncul sanctuarului“, dincolo de profan, dar este și Aici, dincoace, cel mai aproape, propriul sine „reîntors spre interior“.

Ceea ce nu înseamnă că Plotin pur și simplu încalcă logica binară; îl înțelegea prea bine pe Aristotel ca să-i treacă prin cap o asemenea enormitate. Asemenea unor logicieni sau filozofi ai secolului XX, Plotin, credem, *revizuiește* însă domeniul de relevanță al logicii binare; iar atunci cînd trebuie să *tempereze* anumite contradicții, așază termenii respectivi pe alte niveluri existențiale decît cele banale, presupunînd că, o dată dislocate pe acele niveluri, contradicțiile respective își vor pierde forța distructivă.

3. O teorie a asemănării

1. Întîlnim un prim, foarte tipic exemplu al demersului plotinian de a *tempera* discontinuitățile aparent inevitabile ale platonismului în felul în care filozoful nostru modifică sau dezvoltă doctrina *asemănării* dintre cele „două lumi“.

Se știe bine că Platon descrie raportul dintre inteligibil și sensibil drept unul dintre *original* (model) și *copie*. Inteligibilul — cuprinzînd Formele eterne — este originalul <παράδειγμα, ἀρχέτυπον>, iar lucrurile sensibile, corporale, aflate într-o continuă devenire, reprezintă imitația <μίμημα>, imaginea, copia, reflectarea <εἴδωλον>. Formele sînt *realitatea autentică*, și, imitîndu-le sau participînd la ele[87], lucrurile senzoriale își obțin realitatea, *chiar dacă una de ordinul doi*, diminuată, secundară. Cunoașterea este un act care merge de la copie la original, așa cum se vede în *Banchetul*, în *Menon* sau *Phaidon:* recunoscînd că trupurile sau ac-

---

[87] Dacă e să-l credem pe Aristotel, pitagoricienii susțineau că lucrurile sensoriale *imită* numerele, în vreme ce Platon afirma că ele *participă* la Forme. În fapt, participarea este o modalitate de imitație. *Met.*A, 987b, 64.

țiunile sînt frumoase numai în calitate de copii ale unui Frumos inteligibil, la care, astfel, mediat, se poate accede. Raportul de asemănare dintre modelul inteligibil și obiectul senzorial corespunzător este de același tip cu raportul de asemănare dintre un obiect și imaginea sa pictată.[88] În *Republica,* prin celebrele metafore ale Liniei, Soarelui și Peșterii, Platon elaborează un sistem de *asemănare geometric-artistică*, unde diviziunii fundamentale inteligibil-sensibil i se adaugă o nouă diviziune în interiorul fiecărui domeniu: *Intelectul* <νοῦς>, *gîndirea analitică* <διάνοια> în cazul inteligibilului, respectiv *opinia* <δόξα>, și *reprezentarea* <εἰκασία> în cazul sensibilului; fiecare subdiviziune se raportează la cea dinaintea sa conform unui raport constant, care se păstrează și în felul în care diviziunea sensibilului în ansamblu se raportează la aceea a inteligibilului. Creațiunea se face, cum se spune în *Timaios,* dinspre original spre copie: Demiurgul creează lumea luînd Formele eterne drept modele. În *Theaitetos,* (176a) imitația este plasată în centrul vieții omului, *care, prin practicarea virtuților, trebuie să se asemene cu Zeul pe cît este omului cu putință.*[89]

Se văd destul de bine atuurile doctrinei imitației în tentativa de a *tempera* rigorile discontinuității, fără a produce totuși omogenizare: copia *seamănă* cu modelul, și, întrucît seamănă, ea se apropie de acesta. Totuși, ea *numai* seamănă cu modelul, nu e *identică* cu acesta; prin urmare, continuă să fie și *altceva* decît modelul. În al doilea rînd, se introduce o structură ierarhică plauzibilă: copia este inferioară modelului, dar este cu atît *mai puțin* inferioară lui, cu cît asemănarea este mai puternică. Creația este posibilă, deoarece trece de la model la copie, de la perfect la imperfect (ca aceea a unui artist), iar cunoașterea, și ea posibilă, ia drumul invers, de la copie la model.

Nu-i mai puțin adevărat că doctrina imitației prezintă și numeroase dificultăți, unele notate chiar de Platon și apoi reluate de Aristotel. Cele mai serioase se raportează mai mult sau mai puțin direct la așa-numitul paradox al „celui de-al treilea om".

---

[88] V. *Republica*, 597a-d.

[89] Pentru o discuție a principiului asemănării cu divinitatea, vezi și Marian Ciucă, „῾ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ" — schiță evolutivă a conceptului în filozofia greacă, fără menționarea contribuției lui Plotin, în PO,VI, pp. 209–306.

Formulat încă în dialogul *Parmenide* sub o formă ușor diferită, discutat intens în cadrul Academiei[90], acest paradox contestă faptul că Formele pot fi, în sens propriu, *modele* ale lucrurilor sensibile. Într-adevăr, dacă copia seamănă cu Forma-model, pare a fi greu de conceput ca, invers, „tocmai Forma aceea să nu fie asemenea lucrului care ia asemuire de la ea". Însă, dacă asemănarea este reciprocă, sau *bilaterală*, înseamnă că lucrul și Forma seamănă în baza unei *configurații formale comune*. În acest caz rezultă că acea configurație comună va fi Forma-model, fiind astfel un al treilea „obiect" alături de primele două, și astfel, de vreme ce procesul se poate relua, inteligibilele se multiplică la infinit.[91]

Or, inflația Formelor contrazice postulatul unicității fiecărei Forme. S-ar putea evita aporia, admițîndu-se că Forma nu e un model autosubzistent, ci o proprietate abstractă, care nu are configurația formală a copiei: *Omul în sine* nu e un om, ci este Umanitatea, *Cercul în sine* nu este o figură geometrică plană, ci e Circularitatea etc. Dar în acest caz, teoria asemănării cade, căci nu se poate spune că cercul concret *seamănă* cu Circularitatea și, în general, că o Ființă (adică o existență autonomă) seamănă cu o proprietate (care este o existență relativă). O astfel de soluție, adoptată de Aristotel, revine la a nega inteligibilului autosubzistența, ceea ce însă ruinează platonismul. Iar în particular, între domeniul inteligibilului și cel al sensibilului pare a se căsca o prăpastie pe care imitația nu o mai poate acoperi[92], ceea ce ridică imediat întrebarea: cum e posibilă cunoașterea superiorului prin in-

---

[90] *Met.*A,9, 990b, 72.

[91] *Parmenide,* 132d-e: „...să fie cu putință ca tocmai Forma aceea să nu fie asemenea lucrului care ia asemuire de la ea, în măsura în care se și aseamănă? Sau este chip ca asemănătorul să nu fie asemănător asemănătorului? — Nu este chip. — Dar nu este întru totul necesar ca asemănătorul să participe la una și aceeași Formă cu cel asemenea lui? — Este necesar. ... Prin urmare, nimic nu poate fi asemănător cu Forma, după cum nici Forma nu poate fi asemenea cu altceva; în caz contrar, pe lîngă Forma aceea ni se va ivi mereu o altă Formă ..." (trad. ușor modificată, Sorin Vieru)

[92] *Parmenide,* 133a, PO,6, 92: „Urmează atunci că nu pe bază de asemănare iau parte celelalte lucruri la Forme, ci printr-un oarecare alt mod de participație, pe care urmează să-l căutăm." (v.și nota 26.)

lerior, dacă cei doi nu mai au o configurație și un tipar morfologic identice?[93]

2. Exact cu această dificultate a doctrinei asemănării se confruntă Plotin, mai cu seamă în unele tratate mai timpurii. Dar problema rămîne prezentă, direct sau indirect, în toată opera sa. În *Despre virtuți* (*19*,I.2), pornind de la analiza principiului din *Theaitetos*, al „asemănării cu Zeul" <ὁμοίωσις θεῷ > prin practicarea virtuților, Plotin se întreabă cum este posibil ca omul, prin dreptate, curaj etc., să se asemene cu Divinitatea. Într-adevăr, Zeul (identificat aici cu Intelectul divin) nu are de ce să se teamă, pentru a avea nevoie de curaj, nu are de ce să fie cumpătat, deoarece nu poate avea vicii, nu are cum fi drept (în sensul lui Platon), deoarece el este o Ființă la care nu există părți mai bune și mai rele ce trebuie puse într-o anumită armonie. În „lumea a doua" nu există excesele, dar atunci ce sens mai au Acolo virtuțile, care, după *Etica Nicomahică* a lui Aristotel, sînt medietăți între excese?[94] Însă dacă virtuțile nu există Acolo, ce va mai rămîne din asemănare? Și totuși, Plotin susține că „nimic nu ne împiedică să ne asemănăm prin propriile noastre virtuți cu Zeul lipsit de virtuți!" (*19*,I.2,1)

În tratatul *Despre frumos* (*1*,I.6) paradoxul invadează planul estetico-epistemologic: toată lumea admite — spune Plotin — că frumosul constă în armonia și proporționalitatea părților între ele și în raport cu întregul (*1*,I.6,1)[95] . Or, Platon (care nu contrazi-

[93] Pentru o discuție a dificultăților generate de teoria asemănării lucrurilor cu modelele, vezi și A. Cornea, *Filozofie și cenzură. Cazul Platon*, București, 1995, pp. 96–98.

[94] Aristotel respinge deja ideea că „asemănarea cu Zeul" presupune regăsirea virtuților omenești la Zeu. Singurul element comun între om și zeu poate fi contemplația (*theoria*). *Eth.Nic.*8, 1178b, ed. rom. în traducerea Stellei Petecel, București, 1988, pp. 257–258. Plotin interpretează contemplația ca pe o unificare cu sine și cu Principiul.

[95] Era o teorie foarte răspîndită, susținută mai ales de stoici, dar cu vechi tradiții pitagoreice, adoptată și de Platon în faza tîrzie. V. Dominic O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Fribourg-Paris, 1992, p.121. V. și W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, București, 1978, vol. I. V. și LPIF§I.

sese direct această teorie) considerase că lucrurile sînt frumoase prin participarea la Forma Frumosului, iar pentru un platonician această doctrină era indiscutabilă: „Care este, prin urmare, asemănarea dintre lucrurile frumoase din lumea aceasta și frumusețile din lumea de Acolo? Or, dacă există asemănare, să fie ele asemenea! Dar cum de sînt frumoase și acelea, și acestea? Spunem că sînt așa prin participarea la Formă“[96] (*1*,I.6,*2*) Combinînd cele două concepții despre frumos (frumosul ca proporție și frumosul ca participare la Formă), pare să rezulte că Formele, dacă sînt într-adevăr niște modele ideale, trebuie să posede aceleași *caracteristici morfologice* (proporție) ca și copiile lor. De unde însă vom avea din nou consecința „celui de-al treilea om“. Iar dacă vom vrea să evităm paradoxul, între Frumosul de Acolo și cel de Aici se va pierde orice legătură, deoarece nu mai putem înțelege *prin ce anume* sînt frumoase „și acelea, și acestea“, iar doctrina asemănării cade.

În sfîrșit, doctrina asemănării este discutată și în contextul relației dintre *ipostaza* plotiniană secundă — Intelectul — și *ipostaza* primă — Unul — considerat de Plotin a se afla „dincolo“ sau „mai presus“ de Intelect, de Formă și de Ființă. În tratatul intitulat *Despre cele trei ipostaze primordiale* (*10*, V.1), Plotin se întreabă cum este posibil ca Intelectul, care este „icoana“ <ἄγαλμα> Unului, să semene cu Unul, de vreme ce acesta este *altceva*, fiind absolut *simplu*, lipsit de calități, de mișcare și chiar de gîndire, deoarece gîndirea, chiar gîndirea de sine care este atribuită Intelectului, este o manifestare a dualității.[97] „/Intelectul/ trebuie să fie cumva odrasla Aceluia și să păstreze multe însușiri ale Aceluia, și să prezinte o asemănare față de El, după cum și lumina are o asemănare cu Soarele. Dar Intelectul nu este Acela.“[98] (*10*,V.1,8)

Din nou, așadar: dacă Intelectul seamănă cu Unul, nu înseamnă aceasta că ambii au un plan identic, o configurație comună? Dar

---

[96] O'Meara, *op.cit.*, observă că Plotin nu vorbește de „Forma Frumosului“, ci de „Forma“ ca atare, dar interpretul nu dezvoltă această observație. Plotin pregătește ideea că Forma este în primul rînd purtătoarea unității, și nu purtătoarea unor anumite trăsături morfologice.

[97] Cf. de exemplu, *38*,VI,7, 35.

[98] Pentru o discuție în detaliu a acestui tratat, vezi Cristina D'Ancona, „Rereading Ennead V 1(10),7“ in TP.

atunci Unul nu va mai fi unu, fiind el multiplu, așa cum și Intelectul (identificat de Plotin cu Ființa) este multiplu <πολύς>. Sau, dacă respingem această implicație, cum mai poate să semene Ființa cu ceea ce Plotin declară a fi „mai presus de Ființă“ <ἐπέκεινα τῆς οὐσίας>, cum poate semăna Intelectul cu ceea ce este mai presus de Intelect, și Forma — cu „Neforma“ <ἀνείδεον> ? Iar dacă nu seamănă, nu cumva distanța dintre ele va deveni atît de mare, încît nici creațiunea, nici „revenirea“ la Unu să nu mai pară posibile ?

3. Soluția propusă de Plotin pornește de la regîndirea relației de asemănare. Filozoful este de acord că, în multe cazuri, în special atunci cînd ambii termeni aparțin „lumii întîi“, această relație este de tipul *geometrico-artistic* sugerat de Platon în metafora Liniei sau a Peșterii. În acest caz, relația este *bilaterală:* dacă A seamănă cu B, atunci și B seamănă cu A (cel puțin într-o anumită măsură), iar aceasta se întîmplă fiindcă asemănarea se face *în baza unei structuri formale comune* (unei proprietăți structurale) pe care A și B o împărtășesc. Dar cînd termenii aparțin unor planuri diferite ale existenței, relația de asemănare nu mai poate fi decît *unilaterală:*

> „În celălalt caz de asemănare, un lucru seamănă cu un altul, dar cînd acesta din urmă este primordial, el nu posedă reciprocitate față de cel dintîi și nici nu se poate vorbi despre asemănare /a modelului/ cu copia; în acest ultim caz, asemănarea trebuie concepută în alt mod, fără ca să pretindem o formă identică /pentru cele două lucruri/, ci mai degrabă o formă diferită, dacă este adevărat că asemănarea se face potrivit unui mod diferit.“ (19, I.2,2)

Așadar, în acest caz, *A seamănă cu B, dar B nu seamănă cu A.* Copia seamănă cu modelul, dar modelul, care are un caracter „primordial“, nu seamănă cu copia. Cei doi termeni *nu au aceeași formă,* ci au „o formă diferită“ (dacă nu cumva unul dintre ei este chiar „Neforma“). Adevărat: nici măcar în viața curentă nu prea spunem, decît la modul figurat, că un *om seamănă cu portretul său.* (Totuși, în aceste cazuri, s-ar putea concede că asemănarea rămîne, în mod fundamental, *bilaterală*, deși mascat, deoarece modelul și copia *au totuși în comun o structură formală.* Chipul fotografiat, pictat sau sculptat și chipul real dețin anumite particu-

larități formale, structurale comune; or, dacă considerăm că această structură comună este, în fapt, modelul, atunci chipul viu și chipul sculptat vor semăna între ele numai ca două copii ale aceluiași model, asemănarea dintre ele devenind în mod limpede bilaterală.)[99]

Esențial este, așadar, că, în cazul *asemănării unilaterale*, copia și modelul nu împărtășesc o formă, o structură morfologică comună, un „plan" analog.

Și totuși, cum are loc atunci asemănarea unilaterală, în absența formei comune? Atît *Tratatul despre virtuți*, cît și celelalte două tratate amintite explică acest „mod diferit", pe care noi l-am putea explicita și schematiza astfel: *A seamănă cu B (principiul său), fiindcă îl posedă sau îl include pe B*, sau, poate mai bine spus, *fiindcă descoperă că îl posedă pe B în calitate de principiu fondator*.

Astfel, lucrurile de Aici sînt frumoase nu pentru că, în mod intrinsec, ar avea o structură bine proporționată (pe care ar avea-o în chip identic și Forma corespunzătoare în „lumea întîi"), ci pentru că, mulțumită prezenței în ele a Unului prin intermediul vieții, Sufletului și Intelectului (ce sînt factori de unificare), ele devin *unificate, simplificate*. „De ce strălucirea frumosului se coboară mai degrabă asupra unui chip viu, dar /rămîne/ o urmă din ea pe chipul mort la care proporțiile din carne încă nu s-au pierdut?" (*38*,VI,7,22) — se întreabă Plotin —, răspunzînd că există o „grație" a vieții (indirect prezența Unului), care dăruie frumusețe vie proporțiilor și armoniilor fizice, ba chiar și oamenilor, care, „estetic" vorbind, ar fi mai puțin reușiți. În felul acesta lucrurile sînt frumoase fiindcă ajung mai aproape de Principiu — de Unu — adică, fiindcă au în ele mai multă *unitate*, posedă în ele mai mult *unu*. „Frumusețea se așază, așadar, în el, în lucrul readus la unitate, dăruindu-se pe sine atît părților, cît și întregului." (*1*,I.6,2) În acest sens, prezența Formei (a oricărei Forme, și nu doar a „Formei Frumosului") nu înseamnă altceva decît prezența unui factor unificator, sub un anumit aspect.

La fel, virtuțile sînt frumoase nu fiindcă ar avea o proporționalitate oarecare între ele, ci fiindcă ele sînt *purificări:* practicîndu-le, Sufletul se eliberează de *surplusurile* care i-au „murdărit"

[99] Acest model este formulat de Platon în *Republica* 597b, atunci cînd vorbește despre „cele trei paturi" — patul ideal, patul real și patul pictat.

înfățișarea interioară în timpul conviețuirii cu trupul; el se *simplifică* și se *unifică* pe sine avînd ca model Intelectul, care este încă și mai simplu și mai unificat decît el. Prin unificare și simplificare, Sufletul regăsește în sine Intelectul, ca fiind un stadiu superior de unitate — *gîndirea care se gîndește pe sine*, întorcîndu-se spre sine și unindu-se cu sine. În fapt însă, regăsește în sine nu o Formă anume, ci unitatea primordială sau Unul.

La rîndul său, Intelectul nu seamănă cu Unul în baza unei presupuse forme comune. Ar fi și cu neputință, deoarece — Plotin nu obosește s-o repete — Unul este *Neforma*, fiind mai presus de orice Formă. Și totuși, în mod paradoxal: „Cu cît ceva se împărtășește mai mult din Formă, cu atît mai mult se aseamănă cu Acela care-i Neformă." (*19*, I.2,2) Explicația este că Intelectul — identificat cu plenitudinea Formelor platoniciene, dar și cu Intelectul aristotelician, adică *gîndirea care se gîndește pe sine* — include Unul, nu ca pe o parte materială, desigur, ci ca pe Principiul fondator. Întorcîndu-se spre sine și gîndindu-se pe sine, dar gîndind și Principiul, Intelectul *se descoperă unu;* el seamănă cu Unul în baza unei *asemănări unilaterale*, fiindcă se descoperă cuprinzînd unitatea fondatoare, în cea mai mare măsură cu putință pentru el.[100]

Asemănarea unilaterală (a inferiorului cu principiul său, dar nu și invers) este presupusă și în numeroase alte contexte: unul foarte important, de exemplu, atunci cînd Plotin trebuie să interpreteze mitul creației din *Timaios*[101]. Atîta vreme cît vorbim despre un Artizan divin (Demiurg) care „meșterește" <τεκταίνων> lumea uitîndu-se la Forme ca la niște modele, întocmai ca un ar-

---

[100] În temeiul asemănării unilaterale trebuie înțeles pasajul următor, unde Plotin, comparînd Unul cu lumina și Intelectul cu Soarele, inversează ordinea pe care el însuși (moștenind-o de la Platon) o utilizează alteori (după cum am văzut), unde Unul (Binele) = Soarele, și Intelectul = lumina: „Și Unul trebuie asemănat cu lumina, ceea ce vine în continuarea /Unului/ — cu soarele, iar a treia ipostază trebuie comparată cu astrul lunii, care primește lumina de la soare." (*24*,V.6,4). Soarele primește lumina, care este perfect simplă, nu de undeva din afară, ci dinăuntru. El este „luminos", adică seamănă cu lumina, fără să fie lumină el însuși, în timp ce lumina nu este „solară".

[101] *Timaios*, 28c-29a.

tizan uman, atîta vreme deci cît se va interpreta literal mitul platonician, așa cum o făcea platonismul mediu, asemănarea va fi bilaterală și va exista o *morfologie comună* a creației umano-divine și un *tip comun* de artizan umano-divin. Consecința va fi din nou paradoxul „celui de-al treilea om“ : *acest tip comun* va fi adevăratul Demiurg, și nu cel despre care vorbea Platon, iar operația de multiplicare a „demiurgilor“ poate fi reluată ori de cîte ori se dorește.[102]

Plotin unilateralizează și aici asemănarea: creația divină și naturală nu mai seamănă cu aceea artizanală: prima e spontană, nedeliberată, sub- sau supraconștientă, directă. Ea nu privește întîi modelul pe care ulterior îl reproduce, ci modelul, contemplarea sa și producerea sînt simultane, organic întrețesute și continue.[103] Cît despre creația omenească, ea se străduie să imite divinul prin aceea că nu este decît o *theoria* (contemplație) diminuată: „Și oamenii, cînd sînt prea slabi ca să contemple, produc o umbră a contemplării (theoria) în chip de acțiune. Deoarece slăbiciunea Sufletului îi oprește de la o contemplare corespunzătoare, neavînd ei o viziune intelectuală ca lumea și nemulțumiți de ea, dar pentru că totuși tînjesc s-o vadă, ajung la o activitate practică, pentru ca să vadă /cu ochii/ ceea ce nu pot cu mintea.“ (*30*,III.8,4) Or, să nu uităm că *theoria* este o examinare intelectuală atît de profundă a obiectului contemplat, încît te identifici cu el: *te uiți la el pînă* „te uiți pe tine“ *în el*. Dar acel obiect este pentru om Forma (Intelectul), în care e mai mult *unu* decît în Suflet. Așadar, *uitîndu-te pe tine* în Formă pentru a produce ceva, te identifici cu ceva mai unitar decît tine, te descoperi conținînd Unul și astfel te asemeni cu Unul. *Theoria* este (re)descoperirea unității în sine, la diferite niveluri ontologice, prin identificarea cu obiectul contemplat: „*Theoria* urcă de la natură la Suflet, și de la aceasta la Intelect și mereu avem de-a face cu *theorii* mai adecvate unde acțiunea theoretică se unește mai profund cu subiectul *theoriei*.“ (*30*,III.8,8)

---

[102] Sau, în caz că voim să evităm inflația inteligibilelor, trebuie să înțelegem *tipul comun* drept o proprietate abstractă — *calitatea de a fi demiurg*. Dar pare absurd ca lumea să fi fost creată de o proprietate!

[103] V. Prosopopeea Naturii în *30*, III.8,4: „liniile corpurilor apar din mine /din Natură/ ca și cînd ar cădea din mine, deși eu nu le desenez, ci doar contemplu /modelele/.“

În fine, să mai observăm că, în vreme ce *asemănarea bilaterală* este o stare obiectivă, bazată pe o configurație structurală comună, *asemănarea unilaterală* constă mai ales într-o *activitate* <ἐνέργεια>: A îl află în sine pe B — principiul său — și astfel seamănă cu B, devine chiar, în parte, B, fără să împărtășească cu B nici o formă, plan sau structură comune. Omul nu devine asemănător Zeului, sau chiar Zeu el însuși, pentru că omul și Zeul ar avea virtuți comune ori o morfologie identică; ci pentru că *omul descoperă că Zeul locuiește în el însuși.* Asemănarea unilaterală e, așadar, în mare măsură subiectiv-existențială, nu e un dat exterior, ci se edifică, descoperindu-se. Asemănarea bilaterală presupunea o exterioritate a celor doi termeni. Asemănarea unilaterală sosește dinăuntru, se reîntemeiază în interioritatea sinelui, dacă omul este atent la ceea ce cu adevărat îi aparține:

> „Dacă, așadar, nu te afli Acolo, ci ești încă afară, din pricina /acelor poveri/, sau a lipsei rațiunii îndrumătoare și care aduce credința în /Unu/, ei bine, pune-te atunci pe tine însuți în cauză din toate aceste motive; și, după ce te-ai separat de toate, încearcă să fii singur." (9, VI.9,4)

Iată în ce fel reușește, cred, Plotin să evite atît paradoxul „celui de-al treilea om", cît și distrugerea în general a teoriei asemănării drept consecințe nefaste ale asemănării bilaterale. Redefinind asemănarea dintre inferior și superior ontologic ca unilaterală, el reușește să nu abandoneze esențiala doctrină platoniciană a asemănării, care integrează și alătură, dar nu omogenizează ipostazele diferite ale realității.

4. Poate că merită să cercetăm, un moment, dacă principiul asemănării unilaterale poate fi extins și dincolo de referirea plotiniană la unitate și Unu. De pildă, să ne punem întrebarea și în ce fel putem vorbi despre asemănare, dacă comparăm pagina scrisă a unui poem cu poemul însuși, așa cum exista el în mintea autorului. Evident că pagina, ca sumă de semne grafice pe hîrtie, și cu poemul gîndit nu pot să semene pentru că ar împărtăși vreo formă sau structură comună, așa cum au, să zicem, o fotografie și chipul viu după care s-a făcut fotografia. Dacă însă considerăm că această mulțime de semne grafice include *un sens,* și că poemul *în sine* nu e altceva decît *sens,* ba e chiar *acel* sens, (grecii ar fi spus

logos) am putea spune că pagina grafică seamănă cu poemul numai întrucît „conține“ poemul, adică își conține sensul ca principiu fondator, *logos*-ul. Sau mai bine: în măsura în care descoperim că anumite linii grafice conțin un sens, *ele se încarcă de semnificații* și, ca atare, ajung să semene, ba chiar *să fie* acel sens.

Există, desigur, și cel puțin o diferență între exemplul poemului și cazul lui Plotin: caracterele grafice capătă semnificație în mod convențional, în vreme ce Plotin considera că asemănarea sa unilaterală bazată pe conținerea Unului nu e convențională, ci naturală, sădită în firea lucrurilor. Pe de altă parte, și Plotin ar fi putut spune, într-un limbaj mai modern, că un poem ori o operă de artă sînt frumoase, în ultimă instanță, nu atît fiindcă forma lor este organizată morfologic într-un mod sau într-altul conform prescripțiilor unei anumite estetici, ci pur și simplu fiindcă „au sens“.

4. *Logica incorporalului*

1. Cele de mai sus deschid însă imediat o altă dificultate: dacă Principiul (Unul) se află pretutindeni în lucruri, înseamnă că el se află simultan în mai multe locuri. Mai mult, cum, în bună tradiție platonică, Principiul se află și în afara lucrurilor, rezultă că el este deopotrivă *înăuntru și în afară, Acolo* și *Aici*. În plus, cum la fel se comportă și celelalte două ipostaze ale inteligibilului, Intelectul și Sufletul, se poate afirma că Plotin descrie o lume complet stranie.

În fapt, problema comportamentului incorporalelor apăruse deja la Platon, care formulase și această obiecție la teoria Formelor, în *Parmenide:*

„— Consideri așadar că Forma în întregime ființează în fiecare din numeroasele lucruri, ea însăși fiind una? Sau cum altfel?

— Dar Parmenide — ar fi răspuns Socrate — de ce n-ar putea fi ea cu adevărat una?

— În acest caz, una și aceeași fiind într-o pluralitate de lucruri separate, va fi totodată prezentă în întregime /în fiecare/, iar astfel ea însăși va fi în separare de ea însăși ....“

— ...Alcătuite din și separabile în părți ar fi și Formele însele, iar lucrurile ce au parte dimpreună cu ele, ar participa la cîte o parte, și ca atare nu în fiecare /lucru individual/ am avea întregul, ci pentru fiecare ar exista o parte.“[104]

[104] *Parmenide*, 131a-b, PO, VI, p.60 (trad. S.Vieru).

Dificultatea era sporită și de modul de a concepe „lumea a doua" — sau „lumea inteligibilă", așa cum apare ea în platonismul mediu, la Philon din Alexandria sau la Alcinoos: poate și sub influența mitului Demiurgului din *Timaios*, lumea inteligibilă este imaginată de aceștia ca o dublură a lumii vizibile, o lume „paradigmatică", frumoasă, perfectă, eternă, dar, cum am menționat, similară acesteia din urmă, în baza asemănării bilaterale.[105] Confuzia, din nou, provenea de la Platon care, în *Republica* de pildă, vorbind despre „cele două lumi" prin intermediul alegoriei Liniei și Soarelui, se referea la un „loc inteligibil" <τόπος νοητός> (509d). Iar în mitul din *Phaidros*, carele și vizitiii ce simbolizează Sufletele și alaiul zeilor se află într-un „loc supraceresc" <ὑπερουράνιος τόπος>. (247c)

Or, dacă este așa, care va fi statutul Formelor, dar și al Sufletelor, considerate și ele Ființe inteligibile ? Nu se vor supune ele, în fond, aceleiași logici la care se supun lucrurile corporale ? Iar asta cu atît mai mult cu cît se considera că Sufletele coboară în corpuri, luînd, ca să spunem așa, forma și dimensiunea unui loc fizic.

Stoicii reacționaseră și consideraseră că Sufletul este o materie subtilă, un „suflu înflăcărat" purtător de *logos*, un fel de substanță *omogenă* și care se răspîndește în tot Universul printre și în corpurile obișnuite, lăsîndu-se afectată de condițiile locale. Sufletul nu mai constituia „lumea a doua" (care nu mai exista), ci se supunea logicii corporalității, precum orice natură. Între logică și doctrina „celor două lumi", stoicii, care optaseră pentru monism și continuitate, o aleseseră hotărît pe prima. Decurgeau de aici însă nu numai consecințe ontologice neplăcute, dar și etice: omul apărea prins în rețeaua unui *logos* universal, față de care libertatea sa părea să devină minimă.

Problema lui Plotin, se vede bine, era din nou: cum să „salveze" atît doctrina „celor două lumi", cît și logica, găsind astfel argumente puternice împotriva stoicilor și, în general a celor care ar fi fost tentați să nege dualismul corp–Suflet sau vizibil–inteligibil.

2. Răspunsul lui Plotin pare extrem de simplu. Rezumînd și explicitînd gîndirea sa, să spunem mai întîi că, și în acest caz, Plo-

---

[105] David T. Runia, „A brief History of the Term « kosmos noetos »", în *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. John Carey, Ashgate, 1999, pp.160–162.

tin revizuiește un concept moștenit: de data aceasta *conceptul de logică*, așa cum îl revizuise pe cel de *asemănare*: inteligibilul nu mai este la el dubletul idealizat al sensibilului (aceasta ar fi implicat doctrina asemănării bilaterale), ci este o *realitate de alt tip*, căreia nu i se pot aplica regulile logicii corporalității. Invers, cum vom vedea, lucrul e, într-un anume fel, posibil. Iar aceasta, în primul rînd pentru că inteligibilul (indiferent dacă Unul, Intelectul cu Formele sau Sufletul) nu există într-un *loc*, fie el și inteligibil (decît în sens figurat). De aceea, devine posibil a-l considera simultan pretutindeni și nicăieri. De fapt, noțiunile de „loc" și de „spațiu" nu au sens Acolo. A nu fi ținut seama de acest fapt — crede Plotin — pare a fi fost eroarea celor care, interpretîndu-l pe Platon din *Timaios, Republica* ori *Phaidros* literal, au construit noțiunea de „univers inteligibil" cu sensul de paradigmă concretă a lumii noastre, *întemeiată pe asemănarea bilaterală*, posedînd „un loc" ideal — probabil dincolo de cerul vizibil. Or, atîta vreme cît lumea Formelor va fi văzută ca un *loc* unde stau, ca un fel de statui[106], modelele lucrurilor multiple de Aici și care *seamănă* cu lucrurile de aici, în măsura în care și acestea din urmă seamănă cu originalele, logica lui Acolo va tinde să fie identică cu logica lui Aici. Iar consecința vor fi imposibilitățile enunțate cîndva de Platon prin intermediul personajului Parmenide din dialogul omonim.[107]

Trebuie atunci să gîndim radical, pare a spune Plotin: dacă se renunță la asemănarea bilaterală, dacă Acolo nu există *loc*, logica de Acolo nu mai poate fi aceeași cu logica de Aici: „Nu trebuie să ne mirăm, dacă ceea ce nu se află în nici un loc este prezent pentru orice lucru care se află într-un loc. Dimpotrivă, ar fi de mirare și în plus și imposibil dacă /incorporalul/, în caz că ar avea un loc propriu al său, ar fi prezent pentru alt lucru situat într-un loc, sau în general ar fi prezent, sau ar fi prezent în felul descris de noi. Dar rațiunea arată că, de vreme ce el nu are parte de loc, el este prezent ca un întreg pentru lucrul pentru care

[106] Plotin folosește și el imaginea „statuilor" (*agalmata*) pentru Formele aflate în inteligibil, așa cum am văzut mai sus.

[107] Este adevărat că și Plotin folosește expresia τόπος νοητὸς („loc inteligibil") în *24*,V.6,6,15; *43*,VI.2,4,29, dar întreg sensul teoriei sale arată că este o expresie figurată, un oximoron, ca atîtea în stilul plotinian.

este prezent, și fiind prezent pentru orice lucru, este necesar ca pentru fiecare să fie prezent ca un întreg.“ (*22*,VI.4,3) În sens riguros, așadar, nu există „loc inteligibil“, iar pasajele respective din Platon (și chiar din Plotin) care vorbesc despre așa ceva trebuie înțelese numai la modul figurat, alegoric.

Așa stînd lucrurile, putem sintetiza regulile „logicii incorporalului“(LI) — adică logica obiectelor „fără loc“ — propusă de Plotin, în contrast cu regulile logicii corporalității (LC)[108]:

1. LI: Distribuția unei entități incorporale nu presupune separarea sa în părți disjuncte.
LC: Distribuția presupune întotdeauna separare.

2. LI: Partea este echivalentă cu întregul, ori poate reconstitui oricînd întregul.
LC: Partea este diferită de întreg și nu-l poate niciodată reface.

3. LI: Transmiterea se face fără pierdere din partea transmițătorului. Acesta poate rămîne în sine și fi oriunde în altă parte.
LC: Transmiterea se face numai cu pierdere din partea transmițătorului. Acesta este ori în sine, ori într-un alt loc.

4. LI: Ceva poate fi deopotrivă în afara a altceva și înăuntru.
LC: Ceva este ori în afară, ori înăuntru a altceva.

Iată și o ilustrare condensată a lui LI cu referire la Suflet:

> „...și în toate el nu animă, prin cîte o parte a lui, cîte un corp în parte, îmbucătățindu-se, ci, în întregul său, dă viață tuturor corpurilor; el este prezent întreg, pretutindeni asemănător „părintelui care l-a generat“ atît în privința unității, cît și a prezenței sale în toate modurile și locurile.“ (*10*, V.1,4)

Inteligibilul „fără loc“ este descris de Plotin ca o lume esențialmente *interpenetrabilă și transparentă*. A doua ipostază a sa, Intelectul, care reunește totalitatea Formelor și reprezintă Ființa autentică, este fiecare Formă în parte, dar și deopotrivă întregul tuturor Formelor, iar fiecare Formă este un Intelect *viu*, echivalent cu întregul Intelect. Intelectul este *unu-multiplu* <ἕν πολλά>

---

[108] V. *4*,IV.2,1. LC este descrisă astfel: „...la aceste lucruri nici o parte nu este identică nici cu o altă parte, nici cu întregul, iar partea trebuie să fie mai mică decît totul și decît întregul.“

disociabil *logic* și totodată inseparabil *spațial*, așadar disociat și totuși indisociabil, neclintit și totuși în mișcare; *Acolo* „toate sînt pline de viață, de parcă clocotesc“ (*38*,VI.7,12), trăind în afara timpului. Totul — spune metaforic Plotin — este în Intelect „cer“, dar și „marea“ e „cer“, și „plantele“, și „animalele“ sînt „cer“! (*31*,V.8,3,) Conținînd și deopotrivă fiind identic cu Formele (ce sînt tot atîtea Intelecte vii), Intelectul lui Plotin (unde se combină concepția lui Aristotel despre Intelect ca „gîndire care este gîndire a gîndirii“[109] cu Lumea Formelor a lui Platon), gîndind Formele cu care este identic, se gîndește pe sine.

Bazat de asemenea pe LI, nici Sufletul nu se comportă fundamental diferit de Intelect; atîta doar că Sufletul *creează timpul*: ceea ce în Intelect există simultan, căci nu există acolo timp, la nivelul Sufletului apare sub forma desfășurării temporale. Dar și în acest caz, Sufletul universal este declarat identic în esența sa cu toate Sufletele individuale, care sînt „surori“ deopotrivă între ele și cu Sufletul Lumii. Ele sînt părțile Sufletului universal, dar, conform LI, fiecare parte conține întregul, așa cum întregul e echivalent cu fiecare parte.

> „/Natura Sufletului/ nu este una precum continuitatea /corporală/, avînd părți diferite /în locuri diferite/; este totuși divizibilă, fiindcă e prezentă în toate părțile corpului în care se află, dar este indivizibilă, fiindcă stă întreagă în toate părțile și în oricare din ele e întreagă.“[110]

Sufletul este deci „unu *și* multiplu“ <ἕν καὶ πολλά>. Părțile (Sufletele individuale) se despart aparent, și totuși rămîn legate,

---

[109] *Met.* Λ,9, 1074b, 397.

[110] *4*,IV.2,1. Există, de fapt, patru stadii de divizibilitate: 1) indivizibilul-multiplu (Intelectul); 2) indivizibilul divizibil (Sufletul), aflat întreg în orice parte a unui corp; 3) divizibilul omogen (proprietățile din corpuri, identice în parte, dar fără a comunica între ele, deoarece sînt separate. 4) divizibilul absolut (Materia sensibilă). Se vede că 3) reprezintă de fapt corpurile ce conțin proprietăți care le grupează, am spune mecanic, între ele pe genuri sau clase, fără însă a le uni în mod vital și profund. LI se aplică pentru 1) și 2), cu observația că, pentru Suflet există o dimensiune temporală care introduce o divizibilitate aparentă și temporară.

inseparabile, putînd să-și manifeste oricînd — dacă vor — unitatea originară și indisolubilă.

„Într-adevăr, mereu alte, și iarăși alte /înfățișări/ cunoaște Sufletul: el este cînd Socrate, cînd un cal, întotdeauna un individ din cele existente. Intelectul însă este toate lucrurile. Căci el le posedă pe toate stînd în nemișcare în sine și el numai este, iar cuvîntul « este » îi aparține veșnic, și niciodată nu există pentru el viitorul. Într-adevăr, și atunci /în viitor/, el este; și nu există nici ceva trecut." (*10*, V.1,4)

3. Cum totuși se disting Sufletele individuale sau Formele în Intelect între ele? Fiindcă, în cazul Sufletelor, ele *actualizează* la un anumit moment un aspect al întregului, restul rămînînd în *latență,* în timp ce în cazul Intelectului, care este actualizare eternă, pur și simplu, o Formă individuală reprezintă o manifestare eternă, *o ieșire înainte din latență* a unui aspect singular al întregului.
Plotin utilizează mai multe metafore — mai ales luminoase, vitaliste, organic-naturiste, dintre care pe unele le-am amintit mai sus — pentru a ilustra funcționarea lumii inteligibile, unde distribuția nu presupune separare.[111] Dar un anume exemplu, un caz mai degrabă decît o simplă imagine, îmi pare esențial în economia acestei ilustrări și demonstrează plauzibilitatea LI: exemplul este *știința*:
Astfel, — explică Plotin — „în știință, în actualizare, se află la îndemînă o parte, aceea de care este nevoie și ea a fost așezată în față, dar urmează și celelalte /părți/ care se ascund în latență (δυνάμει λανθάνοντα); toate se află /deci/ într-o parte. Și probabil că în acest fel se spune « toată știința » și « partea »: acolo /în întreg/, cumva se află toate laolaltă în actualizare; e disponibil fiecare /lucru/ pe care dorești să-l scoți înainte. Dar în parte se află /actualizat/ ceea ce e gata /de a fi folosit/, iar /partea/ capătă putere ca și cînd s-ar apropia de întreg. Și nu trebuie gîndit că partea /respectivă a științei/ este goală de celelalte teoreme. Dacă așa

[111] Una dintre acestea este aluzia la mitul lui Endymion, iubitul Lunii, care doarme etern, lipsit de orice dorinți, numit de Plotin κόρος, adică deopotrivă „adolescent" și „sațietate". Evident, Endymion ar fi Intelectul, iar Luna ar fi Sufletul, atras spre Intelect și căutînd să se unească cu el. (*5*,V.9)

ar fi, nu ar mai exista /ceva/ conform cu o artă sau ceva științific, ci am avea o vorbărie de copil." (*7*,V.4,5)

De asemenea:

> „Și toate Formele sînt Intelectul în totalitate, iar fiecare Formă este un Intelect individual, după cum întreaga știință este corpul tuturor teoremelor științifice, în vreme ce fiecare parte a întregii științe nu este o parte separată într-un loc în spațiu, dar posedă totuși, fiecare, o anumită latență /proprie/ prezentă în întreg." (*5*,V.9,8; v. și *9*,VI.9,5; 13,III.9,2; cf.*22*,VI.4.4.)[112]

Într-adevăr, se poate spune că orice teoremă a unei *științe ipotetico-deductive*, precum geometria sau matematica în general, conține, în latență, întreaga știință, care alcătuiește un corpus perfect coerent: Teorema presupune teoremele precedente din care a fost dedusă, și include toate teoremele următoare și pe fiecare în parte, care pot fi deduse pe cale de consecință. Acest proces de „desfășurare" <ἐξελίττεσθαι> al întregului pornind de la orice parte a sa se poate face și în timp, dar poate fi reprezentat și ca încremenit în simultaneitatea tuturor teoremelor între ele, în corpul ideal al științei respective.

Putem regăsi imediat în acest exemplu și celelalte reguli ale LI: dacă știința este, formal, distribuită după părți, ea de fapt nu se împarte, atîta vreme cît „nu e o vorbărie de copil", ci este un lanț deductiv; întregul se regăsește deopotrivă în fiecare parte (teoremă), fiind „înăuntru", dar el este și o însumare a teoremelor, părînd astfel a fi și „în afară". Corpul științei este astfel și disociat, și indisociabil. În sfîrșit, știința se transmite de la profesor

---

[112] C. Noica folosește, fără a-l aminti pe Plotin (poate independent), exact același exemplu pentru a ilustra ceea ce el numește „logica lui Hermes": „În rezolvarea unei probleme, întregul problemei este de fiecare dată în parte. Dacă, de pildă, punem o problemă în ecuație, ea este întreagă în ecuația obținută... La orice etapă a rezolvării, întregul este prezent, putîndu-se astfel spune că ansamblul creat de problemă este în fiecare parte." Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, 1986, p.21. Pe de altă parte, cel puțin după relatarea lui Gabriel Liiceanu, Noica îi reproșa lui Plotin că este „edificator" și că metafizica sa este o construcție „hieratică". (*Jurnalul de la Păltiniș*, București, 1983, p. 64)

la discipol, fără ca primul să piardă ceva, în vreme ce al doilea cîștigă. Și, în general, creativitatea intelectuală sau spirituală, spre deosebire de cea corporală, nu se epuizează în creațiile ei. Aceasta din urmă e o observație pe care o făcuse deja Numenios din Apameea, preocupat să precizeze statutul aparte al inteligibilelor.[113]

Mi se pare evidentă capacitatea *temperantă* a soluției lui Plotin: spre pildă, Sufletul, ca și Intelectul sînt la el un *univers viu*, integrat — *unul și multiplu* (Sufletul), *unul-multiplu* (Intelectul), ambele reunind inseparabil *universalul și individualul*. E o diferență netă în această perspectivă atît față de continuitatea „supei omogene“ a *Sufletului pneumatic* la stoici, dar și față de izolaționismul discontinuității, pe care mai ales platonismul mediu, prin Alcinoos și Numenios, îl promovase. La Plotin, diferențele individuale între oameni pot fi explicate și prin alte considerente decît numai prin accidentele materiei, cum credea Aristotel. Toți oamenii au cumva același Suflet universal — ceea ce explică unitatea genului uman — dar nu-i fac manifeste aspectele sale la fel, ceea ce explică marile diferențe dintre ei, și existența Sufletelor așa-zicînd individuale. Așadar, „dacă orice Suflet individual posedă rațiunile formatoare ale tuturor /oamenilor/ prin care el trece /succesiv/, toți aceștia se regăsesc din nou /Acolo/, dat fiind că afirmăm și faptul că fiecare Suflet conține tot atîtea rațiuni formatoare de oameni cîte conține și Universul.“ (*18*, V.*7*,1)

Un element fundamental al LI este că, în lumea Intelectului plotinian, *actualizarea* <ἐνέργεια> nu se mai opune unei eventuale *virtualități-posibilități* <δύναμις>. Cuplului de contrare δύναμις- ἐνέργεια moștenit de la Aristotel (și valabil în continuare în „lumea întîi“) îi corespunde în lumea Intelectului *fără loc* numai o *actualizare perpetuă* (ca și la Aristotel), dar *în două variante* — ceea ce e o noutate: una *manifestă*, iar cealaltă *latentă*. Dife-

113 Numenios, *Despre Bine*, fr. XXIX, ed. K.S. Guthrie, p. 31: „Anumite lucruri, precum servicii, obiecte, bani etc. ajung la cel care primește și îl părăsesc pe cel care le dă; ele sînt muritoare și omenești. Cele divine însă, cînd sînt date, deși ajung la destinație, nu părăsesc originea lor. Primitorul profită, dăruitorul nu e păgubit, ba profită în plus reamintindu-și de ceea ce știa. Acest lucru minunat este știința cea frumoasă de care profită cel ce o capătă și care nu-l părăsește pe cel ce o dă.“

rența majoră dintre ceea ce numesc eu[114] *actualizare-latență*[115] și *posibilitatea-virtualitate* aristotelică, ambele numite de Plotin δύναμις, constă în aceea că prima, deși nu „e vizibilă“, continuă să fie ceva *determinat*, în timp ce *posibilitatea-virtualitate autentică* e pură indeterminare.[116] În prima, Forma există, dar se ascunde, în a doua nu există sau nu există încă. Actualizarea-latență este precum sămînța din care nu poate apărea decît *o anumită* plantă, sau este ca o teoremă nefolosită la un moment dat, dar care nu poate fi făcută manifestă decît într-un singur fel. (Sau chiar ca un gen logico-ipotetic, precum paralelogramul în geometrie, din care se pot deduce numai un număr fix și rațional de specii, în cazul acesta trei — dreptunghiul, pătratul și rombul —, nici mai multe, nici mai puține.) Cealaltă, *posibilitatea-virtualitate,* este precum bronzul din care se va turna statuia Afroditei — indeterminare: din același bronz se poate turna sau statuia Afroditei, sau a lui Zeus, sau a lui Socrate, sau un clopot, și în general un număr indefinit de obiecte între care nu se poate stabili o legătură logico-deductivă.[117]

---

[114] V. pentru traducere, LPIF§F,3.

[115] Dependent de terminologia aristotelică, Plotin numește totuși această latență δύναμις *43,*VI.2,19–22. Dar tot el arată că la nivelul Intelectului, și mai ales al Unului, δύναμις nu înseamnă indeterminare, ca în lumea senzorială, ci actualizare latentă, non-manifestă, „putere“ mai curînd decît „posibilitate“. V. infra.

[116] De fapt, Aristotel e departe de a fi univoc în acest caz, după cum orice lectură mai ales a Cărții Theta a *Metafizicii* o poate arăta. Pentru el, uneori, virtualitatea este indeterminare relativă, ca aceea a pietrei din care se va face statuia: „Vorbim despre virtualitate spunînd, de exemplu, că „Hermes“ se află în piatră și că semidreapta /se află/ în dreaptă, fiindcă /ei/ ar putea fi scoși de acolo. De asemenea, numim știutor și pe cel care nu ar reflecta chiar în momentul respectiv, cu condiția să poată reflecta în principiu.“ (*Met.*Θ, 9,6, 1048a, 298) Alteori, el vorbește despre sămînță ca despre plantă în virtualitate: „materia, sămînța, posibilitatea de a vedea sînt în virtualitate om, grîu și ins care vede efectiv.“ (*Met.*Θ, 8, 1049b, 302) Or, e clar că situațiile sînt diferite, primul fiind o indeterminare, în timp ce al doilea mai curînd o latență.

[117] Aristotel consideră teoremele nefolosite în virtualitate: „Dar și teoremele geometrice <διαγράμματα> sunt descoperite prin actualizarea /unor virtualități/. Căci făcînd /anumite/ diviziuni, geometrii le descoperă,

De asemenea, dacă posibilitatea-virtualitate o dată realizată, actualizată *într-un anume fel*, exclude o actualizare *într-alt mod* (dacă dintr-o anumită cantitate de bronz se toarnă statuia Afroditei, nu se mai poate turna statuia lui Zeus), nu tot așa stau lucrurile cu ceea ce eu numesc actualizarea-latență din Intelect și chiar din Suflet, unde *latența* este numită δύναμις, sau, în cazul Intelectului, mai este numită și „materie inteligibilă". (*12*,II.4,3) *Acolo* (spre deosebire de Aici) actualizările diferite nu se exclud. Din nou știința oferă modelul:

„Într-adevăr, în Întreg multitudinea Sufletelor /individuale/ se află nu în virtualitate-posibilitate, ci deja în actualizare — fiecare în parte. Căci nici Sufletul unul și întreg nu împiedică multitudinea Sufletelor să se afle /actualizată/ în el, nici multitudinea Sufletelor /nu împiedică actualizarea/ Sufletului unu /și întreg/. Ele se separă fără să fie separate și sînt prezente unele pentru celelalte, fără să se modifice. Ele nu sînt despărțite de limite, așa cum nici mulțimea științelor /nu este divizată/ cînd ele se află într-un singur Suflet. Iar acesta este astfel încît să le cuprindă în sine pe toate." (*22*,VI.4,4)

Revizuirea teoriei lui δύναμις, promovată de Plotin este cerută de nevoia de a menține teza superiorității actualizării — adică a determinatului — asupra virtualității și indeterminatului — teză a platonismului și aristotelismului deopotrivă, în condițiile în care Intelectul plotinian, deși perpetuu actualizat, fără aspecte indeterminate, nu mai este totuși o Ființă simplă, ca la Aristotel. Or, multiplicitatea presupune distincție, iar distincția nu părea posibilă fără δύναμις în sens de indeterminare. Iată însă că Plotin a arătat că nu e așa și că LI se poate aplica efectiv, cel puțin acolo unde relațiile sînt de tip ipotetico-deductiv, cu condiția ca δύναμις să capete, pentru „lumea a doua", un alt sens decît cel avut în „lumea întîi". Dar asupra problemelor puse de ἐνέργεια și δύναμις vom mai reveni.[118]

---

dat fiind că, în momentul cînd diviziunile sînt realizate, teoremele devin evidente. Dar la început teoremele există virtual." (*Met.*Θ, 9, 1051a, 306)

[118] Plotin folosește pe δύναμις pentru a desemna, în Intelect, ceea ce eu am numit „latență", ca în *43*,VI. 2, 20, unde se spune că Intelectul universal este în mod actualizat toate Intelectele particulare și în mod potențial fiecare în parte, și invers, fiecare Intelect particular își actualizează

În particular, mi se pare amuzant de constatat că logica „obiectelor fără loc“ se poate aplica relativ bine chiar la opera lui Plotin. Într-adevăr, după cum recunosc interpreții săi și după cum cititorul său își poate da seama cu ușurință, corpul tratatelor sale, scrise la maturitate, fără să presupună aproape deloc o evoluție în timp a ideilor, formează un tot care se distribuie în părți, fără să se separe în fapt după părți. Aproape fiecare tratat reia *aceleași cîteva teme esențiale*, aduce aceleași argumente de bază și, deși o face cu accente diferite, pe dimensiuni diferite, dezvoltînd mai mult sau mai puțin unele teme și utilizînd formule și exemple diferite, se poate spune că, în linii mari, la Plotin, partea (tratatul individual), în timp ce face manifeste anumite aspecte, le conține în latență pe toate celelalte.[119] Cum ar fi spus C. Noica (influențat, cred, puternic de LI a lui Plotin pe care o numește „logica lui Hermes“)[120], tratatele lui Plotin sînt „holomeri“: *părți cu puterea întregului*.

În general însă, LI se aplică, sau se aplică relativ bine *numai unei părți speciale a producției intelectuale*. De exemplu, ea ar fi greu de aplicat lui Platon sau Aristotel, filozofi la care o evoluție și o transformare în timp a concepțiilor lor este greu de contestat. Dar — și aceasta este important de menționat — pentru Plo-

---

propria Ființă și este δυνάμει Intelectul universal. La fel, relația tot-parte este aici asemănătoare relației gen–specie — (cf. *6*, IV.8,3). Este limpede că, chiar și aici, δύναμις, nu poate însemna indeterminare, sau cel puțin nu indeterminare în sensul în care este bronzul indeterminare în raport cu obiectele ce se pot turna din el: într-adevăr, un gen are un număr limitat de specii, care pot fi — în cazul unei teorii logico-ipotetice — deduse („desfășurate“) rațional și necesar din el, precum paralelogramele speciale (dreptunghi, romb, pătrat) sînt deduse din paralelogramul oarecare. De asemenea, paralelogramele speciale coexistă logic împreună în cadrul genului, în timp ce dintr-o anumită cantitate de metal se poate turna ori un obiect, ori un altul. Vezi, pentru diferența dintre δύναμις în „lumea întîi“ și în „lumea a doua“, și tratatul *25*,II.5.

[119] V. J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967, p. 247: „When one is reading the Enneads, it becomes clear that it would almost not be too much to say that the whole philosophy of Plotinus can be deduced from every individual sentence, or that a prerequisite for understanding any of the Enneads is to have read all of them.“

[120] C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, 1986.

tin și filozofii premoderni — *orice știință demnă de acest nume trebuia să fie de tip ipotetico-deductiv.*[121] Iar o producție intelectuală vrednică de atenție, și cu atît mai mult o filozofie venerată, precum aceea a lui Platon, trebuia, de asemenea, să fie astfel încît toate părțile ei să aibă puterea întregului. Platon trebuia citit astfel încît să semene structural cu Plotin! În consecință, constrîngerile tradiționale ale producției intelectuale și științifice îl autorizau pe Plotin să acorde lumii inteligibilului și incorporalului, bazată pe regulile descoperite de el, o *prezență efectivă și verificabilă* în lumea oamenilor. Că noi, modernii, tentați să vedem știința sustrasă în mare parte ipotetico-deductivului și dispersată în experimental, am avea obiecții la generalizarea lui Plotin — asta e o altă poveste!

4. Ne putem însă întreba: nu cumva introducerea LI *alături* de LC readuce discontinuitatea? Mai mult, nu cumva discontinuitatea între cele două lumi a fost lărgită în comparație cu platonismul tradițional, unde LC (ca și doctrina asemănării bilaterale) era unica posibilă logic?

Așa ar fi, dacă lumea „întîi“ nu ar fi produsul „lumii a doua“, nu ar fi dependentă, „atîrnată“ de aceea. Or, cum s-a observat, uneori Plotin inversează modul obișnuit de a vorbi: în loc să spună că Sufletul este în corp, Intelectul în Suflet etc., filozoful propune să se spună și că, invers, corpul este în Suflet, Sufletul în Intelect și Intelectul în Unu.[122] „Totul autentic nu se află în nimic altceva. Căci nimic nu există înaintea sa. Dar ceea ce i-ar urma este necesar să se afle în Tot, dacă urmează să existe; el depinde de cel dintîi și nu poate fără acela nici să stea, nici să se miște.“ (*22*,VI.4,2)

Firește, Plotin vrea să prevină ca Sufletul (și *a fortiori* celelalte ipostaze) să fie imaginate situate într-un *loc*, în felul unui fluid sau gaz foarte rarefiate, așa cum păreau să le considere stoicii, și cum sugera reprezentarea populară platonizantă și religioasă. Dar de fapt, nici corpul nu se poate afla în Suflet, la modul propriu, de vreme ce Sufletul nu este un volum mai mare în care să se afle un volum mai mic. (În *Timaios*, Platon sugerase, de altfel, că tru-

[121] De fapt, nici Descartes, nici Spinoza nu sînt departe de acest model.

[122] O'Meara, *Plotin, une introduction aux Ennéades*, Fribourg–Paris, 1992, pp. 35–36.

pul Universului se află introdus *în* Sufletul universal, dar, într-un mod destul de corporal, Sufletul fiind „întrețesut pretutindeni dinspre centru spre marginile Cerului și acoperindu-l de jur împrejur din afară.“)[123] Pe de altă parte, știm că, în conformitate cu LI, incorporalul nu se află într-un loc, deci el este pretutindeni, atît „înăuntru“ (unde constituie temeiul asemănării unilaterale), cît și „în afară“.

Ce vrea atunci să spună Plotin? Ideea *dependenței* mi se pare lămuritoare și ea are, cred, o semnificație logică: într-adevăr, în limbajul logico-ontologic moștenit de la Aristotel, „a fi *în* ceva“ însemna „a fi atributul unui subiect“, „a fi o proprietate a unei Ființe“. Așadar, dacă, dintr-un anumit punct de vedere, corpul este în Suflet, înseamnă că trebuie văzut corpul cumva ca o proprietate a Sufletului, fără existență independentă. Într-adevăr, un atribut — de pildă „albul“ — nu are o existență autentică dacă nu se află într-un subiect, într-o Ființă, și nici nu stă sau se mișcă decît adăugat subiectului respectiv.

Explicitînd gîndirea lui Plotin, am putea spune atunci că și LC se află „în LI“, ca un fel de atribut al aceleia, depinzînd de cea care îi e temeiul și „Ființa“.

Într-un limbaj mai modern, s-ar putea formula astfel: o logică *de tip* LI este valabilă atunci cînd fiecare dintre părțile unui întreg face manifeste numai unele note ale acelui întreg, lăsînd *restul* R în latență. Dacă R=maxim (adică este Întregul mai puțin notele manifestate la o parte), obținem LI așa cum o descrie Plotin, pentru Intelect și Suflet. (Unul iese oarecum din serie, deoarece nu are părți, nici măcar în sensul în care au părți ipostazele inferioare). Dacă R < maxim, vom avea o logică intermediară, valabilă pentru o producție intelectuală mai puțin restricționată de principiile ipotetico-deductive ale lui Aristotel, unde echipotența părților cu întregul nu este perfectă. Dacă R=0, adică dacă părțile nu mai au nici o porțiune latentă pe care s-o poată manifesta ridicîndu-se „la puterea întregului“, atunci avem LC.

Așadar, obținem regula de transformare: *LI tinde spre LC, dacă R tinde spre 0.* Și, dacă excludem situațiile intermediare, unde max>R>0, deoarece ele nu sînt luate în considerare în știința lui Plotin și a publicului său pînă în secolul al XVII-lea, putem spu-

---

[123] *Timaios*, 36e.

ne că (cel puțin din perspectiva acestei mentalități premoderne), *LC este un caz-limită al LI, pentru R=0*. Or, cazul-limită al unei reguli sau legi poate fi considerat ca „depinzînd" logico-ontologic de regula sau legea respectivă, sau, dacă se dorește, poate fi conceput ca „inclus" în aceasta, precum o determinare în plus, un atribut. Este, de pildă, raportul bine cunoscut în algebra elementară dintre numerele complexe și numerele reale.[124]

Doctrina lui Plotin privitoare la logica incorporalelor reușește, cred, să „salveze" teoria platoniciană a „celor două lumi", fără însă a le deconecta una de cealaltă. Căci lucrurile nu mai apar ca și cînd LI ar fi o himeră adăugată lumii reale descrise de LC, ci LI apare incluzînd cumva pe LC, *ca pe un caz-limită al său*, la fel cum, de pildă, numerele complexe devin numere reale cînd coeficientul lui *i* este egal cu 0 și deci s-ar putea spune că numerele reale „se află în" numerele complexe. Prin formularea că ipostaza inferioară „se află în" ipostaza superioară, în sensul în care atributul se află în subiect, se exprimă în limbaj plotinian dependența LC de LI și, ca atare, unificarea rațională a Universului.

Pe de altă parte însă, cînd, din punct de vedere existențial, Sufletul *se vede pe sine în trup*, el exprimă prin aceasta că se află în dependența — fie și provizorie — a corporalității, deoarece el a uitat de apartenența sa la LI și se vede pe sine numai ca pe o parte subordonată Întregului, conform LC. Cele două moduri de a vorbi exprimă două poziționări sau stări de conștiință ale Sufletului, *deopotrivă parte și întreg:* Sufletul universal include corpul în care însă se va putea coborî; Sufletul individual este inclus în corp, pe care îl poate însă domina incluzîndu-l, dacă, prin asemănare unilaterală, se va descoperi în fine unificat și asemănător Principiului.

5. Lumea a treia

1. Dar marea provocare de-abia urmează: căci venerabila și atît de platoniciana doctrină a „celor două lumi", chiar și „îmbunătățită" în felul arătat, părea că nu se poate concilia cu un postulat care, după Plotin cel puțin, era tot la fel de important ca și ea:

---

[124] Numărul complex, corespunzînd unui punct în plan, are forma: $C=ai+b$, unde $i^2=-1$, iar a și b sînt numere reale. Or, dacă $a=0$, numărul complex devine un număr real: $C=b$.

postulatul unicității Principiului. Este vorba despre ideea că enorma diversitate a lumii fizice sau inteligibile nu e primară, ci derivată în ultimă instanță dintr-un singur Principiu, care, evident, nu mai este derivabil la rîndul său, ci este autosuficient. Pe scurt: „Noi socotim că multiplicitatea trebuie re(a)dusă la Unu.“ (*10*.V.1,6) Acest postulat poate fi considerat echivalent, în primă analiză, cu ceea ce O'Meara numește „Principiul anteriorității simplului — PAS.[125]. Totuși, cred că PAS este, în fapt, derivat din exigența mai profundă ca *Principiul să fie unul singur*: într-adevăr, PAS (ideea că o cauză trebuie să fie mai simplă decît efectul ei) se poate armoniza și cu un simplu *relativ*, care ar reprezenta o cauză relativă, dar nu Principiul sau Cauza absolute. Invers, dacă Principiul trebuie să fie unul singur, atunci el nu poate fi decît *absolut* simplu, căci dacă ar fi multiplu, nu ar mai fi Principiu, deoarece s-ar descompune în mai multe Principii, sau ar trebui redus la un alt Principiu absolut simplu anterior lui.

Deja unii dintre presocratici, așa cum am menționat la început, susțineau acest postulat, pe care îl identificau cu apa, focul sau *apeiron*-ul; stoicii l-au reluat într-o formă mai elaborată, identificînd Principiul cu un *logos* cosmic, iar monoteismul iudeo-creștin îl susținea și el pe terenul metafizicii religiei. Îl regăsim apoi, sub diferite forme, în perioada modernă, la Spinoza, la Goethe, la Hegel. Obsesia că lumea este reductibilă la *Unu* a reapărut cu forță și în fizica contemporană, sub forma căutării unei „ecuații unificate a cîmpurilor“ sau a modelului „Big Bang“: explozia Universului dintr-un unic atom originar.

Nici Platon, nici Aristotel, în schimb, nu par să fi fost niște adepți necondiționați ai postulatului Principiului unic, deși acceptau PAS într-o formă relativă. Platon, de pildă, considera Formele mai simple decît lucrurile senzoriale, și mai ales unice pentru fiecare mulțime de lucruri care participau la ele. În consecință ele erau din punct de vedere ontologic (dacă nu și istoric) „înaintea“ lucrurilor, așa cum se vede și în *Timaios*. Totuși, nu este deloc clar că Universul platonician, așa cum îl descifrăm din dialoguri, se poate reduce la un singur Principiu. Doctrina lui Platon, cum pare să rezulte parțial din *Timaios*, și cum o reconstituie Aristotel în *Metafizica* în baza „învățăturii nescrise“, postula

[125] D. O'Meara, *op.cit*, pp. 60–64 et passim.

mai curînd două Principii — *Unu sau Binele*, și *Receptacolul* sau *Dualitatea indefinită* — din care apoi rezultau Numerele, care, la rîndul lor, generau Formele, iar acestea produceau lucrurile senzoriale.[126] *Dualitatea indefinită* era uneori identificată, fie chiar la Platon, fie la urmașii săi imediați, cu *marele și micul*, ceea ce se pare că era o denumire a lui Platon pentru „Materie". De asemenea, în *Timaios*, Materia (numită „mamă", „doică" sau „spațiu") apare ca un Principiu opus „Tatălui" și necreat de el.[127]

La Aristotel, Intelectul, asimilat cu Binele, era perfect simplu, actualizare pură și, ca atare, anterioară ontologic celorlalte lucruri compuse. Totuși, Aristotel nu considera că „cele trei Ființe" ale sale (mobilă și pieritoare, mobilă și eternă (astrele) și imobilă și eternă) pot fi reduse la un singur numitor: „Primele două tipuri de Ființe /senzoriale/ aparțin fizicii, căci ele posedă mișcare. Ultima însă aparține de altă știință, de vreme ce nu exista un Principiu comun pentru toate."[128] Și în plus, ideea sa de bază că „ceea-ce-este (realitatea) se spune în mai multe sensuri" ne împiedică să credem că Stagiritul ar fi putut paria decisiv pe monism și pe continuitate.

Urmașii imediați ai lui Platon — Speusippos și Xenocrates — ca și predecesorii platonicieni mai apropiați ai lui Plotin păreau să fie încă și mai puțin seduși de necesitatea sau posibilitatea Principiului unic. În polemica lor împotriva monismului stoic, filozofi precum Alcinoos și mai ales Numenios din Apameea păreau convinși că, pentru a menține doctrina „celor două lumi", sînt absolut necesare două Principii — pe de-o parte Binele, numit de

---

126 Aceasta ar fi „doctrina nescrisă" a lui Platon, la care fac, poate, aluzie dialogurile. V. Giovanni Reale, *Plato and Aristotle. A History of Ancient Philosophy*, New York, 1990, cap.IV.

127 *Met*, A, 9, 992a, 76; M, 6–8; *Timaios*, 49e. Platon vorbește despre materie pe care o numește „doică" <τιθήνη>, sau „mamă" și pe care o opune „Tatălui" (Demiurgul, Principiul formator): „Într-adevăr, putem cu drept cuvînt compara receptacolul cu o mamă, modelul cu un tată, iar natura intermediară cu vlăstarul lor." (50e, PO, VII, p.165) Cătălin Partenie observă (nota 111, *op.cit*) că „Receptacolul nu este creația Demiurgului, ci un dat ontologic." Într-adevăr, materia pare să fi preexistat creațiunii, fiind aflată într-o mișcare „discordantă și neorînduită" <πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως> (30a).

128 *Met*.Θ 1,1069b, 381.

Numenios și „primul Intelect", iar de partea cealaltă Materia, cauza răului.[129]

Cum se explică atunci atitudinea atît de diferită a lui Plotin? Putem numai specula. Vor fi contat cu siguranță pericolul gnosticismului despre care am vorbit, dar și, poate, influența difuză a creștinismului care se putea lăuda că nu recunoaște decît un singur Dumnezeu și un singur Principiu. Cred însă că nu ar trebui să ignorăm argumentele filozofice, așa cum am sugerat la început: dacă există două Principii contrare, ele nu pot fi contrare decît față de un anumit substrat comun și atunci acela devine Principiul. Iar dacă nu sînt contrare, atunci trebuie explicat raportul lor ca și numărul lor, care nu trebuie să fie arbitrar. De aceea, se putea gîndi Plotin, în absența unui Principiu unic, însăși doctrina „celor două lumi" este în primejdie: căci postulatul unicității Principiului cere ca realitatea „celor două lumi" să aibă un Principiu; or, dacă acesta nu ar putea fi găsit, faptul ar putea însemna că doctrina respectivă descrie fals realitatea, deoarece o prezintă cumva „decapitată". Atunci poate că mai multă dreptate au stoicii, care deduc totul dintr-un astfel de Principiu, sacrificînd însă orice discontinuitate. Numai că stoicii credeau în realitatea „unei singure lumi", ceea ce nărui platonismul.

Oricum va fi fost, pentru Plotin postulatul Principiului unic reprezintă o exigență absolută: „...trebuie să fie un Unu singur; căci, dacă ar mai exista alt /unu/ asemănător cu el, ambii ar fi Unul. Într-adevăr, noi nu vorbim despre două corpuri, sau că Unul ar fi primul corp. Fiindcă nici un corp nu este simplu, el se naște și nu este Principiu." (7,V.4,1)

2. Dar lucrurile stăteau chiar mai rău: nu numai că pare dificil, sau chiar imposibil a se reduce întreaga existență la un singur Principiu, dar Intelectul, considerat la Aristotel sau în pla-

[129] H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam 1964. p.73. Teoria lui Numenios: „Numenios susținea că Pitagora a dat Zeului numele de unitate, în timp ce Materiei (silva) a dat numele de dualitate. El mai spunea că această dualitate nu este generată și că /dualitatea/ delimitată este generată." Apud Chaldicium, *Comm. in Platonis Timaeum*, 293, textul în K.S. Guthrie, *Numenius of Apamea*, N.Y.1917, p.9.

tonismul mediu a fi „Zeul suprem“, nu poate funcționa nici măcar ca *unul dintre (cele două) Principii*! Motivul principal este că „lumea inteligibilă“, sau Intelectul, nu poate fi văzută ca absolut simplă, ci numai ca *relativ* simplă, așadar anterioară ontologic lumii sensibile, dar nu primară. Or, cum spuneam, dacă un Principiu nu este simplu, el se poate descompune în elemente mai simple, și atunci acelea sînt Principiul, și nu el.

Într-adevăr, Intelectul este un *unu-multiplu*, o multiplicitate, un „Zeu multiplu“, cum îl denumește Plotin, chiar dacă una mult mai „compactă“ și unitară decît ceea ce e mai prejos de el. Iar această caracteristică este inevitabilă și are trei surse:

Mai întîi, de vreme ce Intelectul cuprinde totalitatea Formelor platoniciene cu care de altfel se și identifică, el trebuie să fie multiplu, chiar dacă fiecare Formă (conform LI) nu e doar o parte, ci o parte-întreg. Dar și fiecare Formă în parte, în măsura în care se identifică cu o noțiune (Om, Cal, Frumos etc.) constituie o reuniune dintre un subiect logic și o diferență sau un predicat logic și nu poate fi absolut simplă, chiar dacă este mai simplă decît lucrurile senzoriale.

Apoi Intelectul la Plotin, ca și Intelectul la Aristotel, este „gîndirea care se gîndește pe sine“. Aristotel îl vedea perfect unitar, identic cu Binele. Argumentul lui Aristotel este următorul: „Iar Intelectul se gîndește pe sine însuși percepîndu-se ca inteligibil. El devine inteligibil (obiect al gîndirii) atingîndu-se pe sine și gîndindu-se pe sine, astfel încît Intelectul și inteligibilul devin identice.“[130] Or, această identitate absolută din Intelect este exact ceea ce Plotin nu poate admite: el consideră că, oricît de unificată ar fi gîndirea care se gîndește pe sine (și nu printr-o formă de discursivitate, ci printr-o *intuiție* imediată, o „atingere“), ea nu poate fi totuși perfecta unitate și simplitate căutate: „Căci nu ar putea exista faptul gîndirii <νόησις>, dacă nu ar exista alteritatea, dar și identitatea“ — scrie el. (*10*, V.1,5) Alteritatea apare inevitabilă, fiindcă gîndirea presupune un obiect al gîndirii — inteligibilul — și un subiect gînditor — Intelectul. Identitatea — fiindcă prin gîndirea de sine, subiectul și obiectul *ajung* să coincidă. *Ajung* să coincidă, nu coincid în sine și prin sine, prin urmare; căci dacă ar fi așa, gîndirea nu ar mai putea fi o activitate, nu ar

---

[130] *Met.* Λ,7, 1072b, 392.

mai fi deloc: „Într-adevăr, dacă vei suprima alteritatea, /totul/ devenind unul, va fi tăcere.“ (10, V.1,4)

În sfîrșit, Intelectul nu poate fi perfect simplu și pentru că el este sinonim cu Ființa, ceea ce înseamnă totalitatea Formelor, adică Realitatea reală <τὰ ὄντως ὄντα, οὐσία>: „Intelectul însuși este realitățile, dacă e adevărat că el nu procură Formele lor /din altă parte/ — de unde din altă parte l-ar putea procura?“ (*10*, V.1,7) Consubstanțialitatea Intelectului cu Formele platoniciene și cu Realitatea autentică — separate adesea de platonismul mediu — constituie un fundament al metafizicii lui Plotin care crede că îl poate consolida și prin recursul la o autoritate ca Parmenide: „tot una-i a gîndi și cu-a fi“ (fr. B3 Diels).[131]

Or, *realitățile* (în sensul de Forme) formează, evident, o multiplicitate, un „Univers inteligibil“, și, la rîndul său, fiecare lucru, în măsura în care are o Ființă (esență), acceptă o definiție, este un compus între un subiect și un predicat. Lucrurile autentic *reale* <τὰ ὄντως ὄντα> sînt *ceva* deoarece se poate spune despre ele *ce sînt*, iar acest enunț tocmai reprezintă Ființa <οὐσία> sau esența lor.

E necesar în acest moment să notăm un fapt de limbă greacă, de o importanță covîrșitoare pentru filozofie: formele verbale sau participiale ale verbului „a fi“ (εἶναι, ὄν, τὰ ὄντα) aveau atît o valoare copulativă cît și una existențială între care uzajul general distingea relativ puțin. De aceea τὰ ὄντα înseamnă fie „cele ce există (sînt)“, fie „cele ce sînt *ceva*“. Greaca nu avea un verb care să însemne *numai* „a exista“ și nici o locuțiune echivalentă precum „il y a“, „es gibt“, „there is“.

Cînd Aristotel, de pildă, în Cartea Gamma a *Metafizicii*, spune că „ceea-ce-este *se poate spune în mai multe feluri*“ <τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς>, el are în vedere mai ales diferitele utilizări copulative ale participiului verbului „a fi“ și felul în care predicatul nominal se asociază subiectului. Intră aici „categoriile“, adică genul de predicate care pot fi asociate unui subiect. Ar trebui să traducem atunci: „a fi *ceva*“ are mai multe semnificații, după conținutul acestui „ceva“: este un *ceva primar*, adică o Ființă (femeie, bărbat, brad, fotbalist), sau un *ceva secundar*, definit printr-o ca-

---

[131] V. și *5*,V.9,5.

litate, o cantitate, o acțiune etc. (este slab, pătrat, în mișcare).[132] Să numim „real“ sau aparținător Realității autentice aptitudinea de „a fi *ceva*“.

Or, este important iarăși de reamintit că, pentru filozofia greacă (și poate pentru spiritul grec în general), în principiu *numai ceea ce era definit, clar, avea formă* (era în actualizare, sau măcar putea intra în actualizare în limbajul lui Aristotel), conta ca *real* (în termenii noștri), dispunea de existență plenară. Virtualitatea, în sensul de indeterminare, lipsa formei, imposibilitatea de a spune despre un subiect că „este ceva“ îl plasa pe acesta mai aproape de nonexistență decît de existență. Dar chiar și virtualitatea era „reală“ numai în măsura în care ea putea deveni *ceva*. Ideea că, pentru ca ceva „să fie“ în sensul plin al cuvîntului, trebuia, implicit, „să fie ceva, sau cumva“ etc. părea de la sine înțeleasă. Iar asocierea era cu atît mai valabilă cu cît referința era inteligibilul, care, chiar mai mult decît senzorialul, „era ceva“, căci era *ceva* nu trecător, ci permanent.

3. Situația lui Plotin pare, atunci, fără ieșire: dacă dorește să-și susțină postulatul Principiului unic, pare evident că nu-l poate afla la nivelul Intelectului, nici în interiorul lui, nici în Intelectul văzut ca o totalitate. De asemenea, ar fi inutil să postuleze existența unui alt Intelect absolut simplu, aflat „mai sus“ și identificat cu Binele, așa cum făcuse Numenios. În măsura în care acest Intelect suprem ar fi gîndire (și ce altceva ar putea fi?), el s-ar separa din nou într-o dualitate ireductibilă subiect–obiect. Mai grav, de vreme ce Intelectul este identic cu Realitatea *reală*, autentică (cele-ce-sînt *ceva*), rezultatul pare să fie că Principiul mult-căutat trebuie să iasă *în afara Realității* în neant, cu alte cuvinte, *că nu există*.

Soluția lui Plotin în acest caz critic — căci el găsește una — seamănă cu soluțiile găsite în cazurile despre care am vorbit mai înainte: *el regîndește în mod radical noțiunea principală pusă în*

[132] În *Despre interpretare*, 11, 21a, 25, Aristotel se întreabă: „dacă se admite că Homer este ceva, de exemplu poet, oare el și *este*? și răspunde: « *Este* » i se atribuie lui Homer în mod accidental; fiindcă el este poet, dar nu e așa prin sine, « este » i se atribuie /nu prin sine/.“ Prin urmare, din faptul că A este ceva, nu se poate deduce cu necesitate că A există.

joc, dîndu-i o semnificație specială, ceea ce permite rezolvarea aporiei. În acest caz, Plotin revizuiește chiar conceptul de „Realitate“ sau „Realitate reală“ : anume, el îl disociază de accepția sa existențială: *realul* (ceea-ce-este *ceva*, sau devine *ceva*) nu va mai coincide cu *existentul* (ceea-ce-este), ci numai cu o specie de existent: acela definit, determinat, relaționat, conectat, care-este *ceva* — Ființa reală, sau măcar care-devine *ceva* — Ființa în perspectivă.

Dincolo, sau „mai presus“ de această Realitate reală (ceea-ce-este-ceva) — susține Plotin — există și un *existent non-real*, nu în sensul de *nedeterminat*, ci un existent la care problema determinării nu se pune: el există, este, dar *nu este ceva*, sau *în vreun fel oarecare*. Nu este și nici nu poate fi un subiect pentru un predicat sau un predicat pentru un subiect. „El nu este ceea-ce-este ceva, pentru ca să nu atribuim Unul ca predicat unui subiect.“ (*9*, VI.9) „Este“ în sens pur existențial și nu copulativ, neprimind și neputînd primi nici o calificare, nici o relație, nici o proprietate esențială sau accidentală. Un astfel de subiect, nefiind și neputînd fi *ceva*, nu poate fi *altceva* decît sine însuși și atunci este complet și absolut identic cu sine — este *tautologic în mod absolut*. De aceea denumirea cea mai potrivită care I se poate da este „Unul“. Or, de vreme ce Unul nu aparține Realității pentru că El *nu este ceva*, și nici nu poate deveni *ceva*, El nu aparține nici multiplicității care e sinonimă cu Realitatea.

Dificultatea era, cum am văzut, că postulatul Principiului unic nu putea fi aplicat nici unui *existent* din cuprinsul Realității (ceea-ce-este *ceva*), căci acesta se dovedea mereu a fi numai un unu *relativ*, adică o multiplicitate mai mult sau mai puțin unificată, care pretindea un alt Principiu mai simplu înapoia ei. Iar în afara Realității nu se întrevedea decît neantul. Or, disocierea radicală operată de Plotin între Realitate — ceea ce este (sau devine) *ceva* — și Existență (ceea ce doar *este*, fără a fi *ceva*) oferă soluția salvatoare: o dată ce se poate sări dincolo de Realitate, în Existența pură, imposibilitatea dispare: postulatul Principiului unic poate fi acum aplicat, și în Existență poate locui în fine un anumit „obiect“ — un *existent absolut* (adică desprins de orice relație) — care *este* și atît, și nu care *este ceva*.

Dar oare — ne-am putea întreba — această disociere între Realitate și Existență este logic admisibilă? În termenii filozofiei

grecești, cel puțin, *da*! Fiindcă un postulat fundamental al acesteia spune că, *dacă r este o relație între A și B, al cărei rezultat este W, atunci A și B preexistă nerelaționate lui r și lui W*. Adică, întotdeauna, produsul relației și relația însăși sînt posterioare istoric și ontologic existenței lucrurilor ca atare, nerelaționate, care intră în relația respectivă. (Așa cum un copil și relația amoroasă în urma căruia el a apărut sînt posterioare existenței nerelaționate a părinților săi.) Generalizînd, se poate atunci spune că Existența relaționată — adică Realitatea —, cît și relația descrisă de „a fi *ceva*! presupun precedența ontologică a Existenței nerelaționate, absolute — a lui „a fi".

Or, dacă El nu este *ceva*, ci doar este, înseamnă că El nu este *altceva* decît sine, fiind în mod absolut identic cu sine. Ceea ce revine la a spune că Unul este *cu desăvîrșire și absolut simplu*, și că deci respectă condiția pusă pentru a fi Principiul. Iar atunci, cum un alt „obiect" identic cu El nu mai poate exista (căci, fiind ambele perfect simple și identice cu sine, ar coincide, și am avea din nou un singur „obiect"), și dacă postulăm că toate realele se reduc la un Principiu unic și decurg dintr-un Principiu unic, înseamnă că ele *trebuie și pot fi reduse numai* la *acest* existent absolut simplu: Unul. Iar El *există*, deși, *spre deosebire de ele, nu e real*!

Rezumînd: Plotin a transformat aporia în următoarea dilemă: fie se consideră că realul (ceea-ce-este *ceva*) și existentul (ceea ce *este*) coincid (așa cum proceda filozofia greacă pînă la el), și atunci trebuie renunțat la postulatul Principiului unic, deoarece Principiul unic nu poate exista; fie se păstrează postulatul Principiului unic, dar atunci trebuie regîndită noțiunea de (numită de noi) „real" și disociată de aceea de „existent". Este tocmai ceea ce a decis Plotin să aleagă, deoarece și-a dat seama că numai în Existentul pur poate exista un „obiect" cu calitățile de simplitate absolută necesare și suficiente pentru respectarea postulatului său.[133]

---

[133] Condiția necesară coincide cu cea suficientă: într-adevăr, să admitem, prin reducere la absurd, că Unul respectă condiția necesară de a fi Principiu (este perfect simplu și fără determinări), dar nu și pe cea suficientă. Ar însemna că Unul trebuie să aibă o calitate suplimentară care să-i asigure această condiție suficientă. Or, Unul nu mai poate avea vreo calitate, în afară de aceea de *a fi el însuși* în sens existențial, și, prin urmare, ipoteza noastră este imposibilă.

Mai rezultă însă de aici o consecință neașteptată: Plotin a crezut, fără îndoială, că numai postulatul Principiului unic poate da verosimilitate doctrinei „celor două lumi", că o poate *tempera* asociind-o unei viziuni în mai mare măsură moniste și integratoare; or, iată că descoperirea posibilității unui astfel de Principiu, situat însă în afara Realității descrise de „cele două lumi", dar nu și în afara Existenței, schimbă datele problemei: apare, ca să spunem așa, o „a treia lume" populată de Unu, care îmbrățișează și totodată străbate „cele două lumi":

> „Ceea ce a făcut această lume senzorială nu ar putea fi tot lumea senzorială, ci Intelectul și lumea inteligibilă. Iar ceea ce, fiind înainte de acesta, a produs /lumea inteligibilă/, nu poate fi nici Intelect, nici lume inteligibilă, ci e mai simplu decît Intelectul și decît lumea inteligibilă. Căci multiplul nu provine din multiplu, ci din ceea ce nu-i multiplu. Iar dacă și El ar fi fost multiplu, nu ar fi fost Principiu, ci ar fi existat altceva înaintea sa. /Principiul/ trebuie, prin urmare, constituit ca Unu, aflat cu adevărat în afara oricărei multiplicități, cît și în afara oricărei simplități relative, dacă El este în mod absolut simplu." (*49*,V.3.16)

Este însă important de notat că aceasta „a treia lume" nu numai că nu le suprimă pe celelalte două, ci dimpotrivă, le oferă fundamentul de care păreau a duce lipsă, ba chiar le unifică. Plotin rămîne un platonician. Nu e însă mai puțin paradoxal, cel puțin la prima vedere, că, voind să salveze prin *temperare* tradiționala doctrină a „celor două lumi", Plotin a fost obligat să elaboreze o nouă doctrină: „a celor trei lumi"![134]

4. „Revoluția metafizică" declanșată de Plotin nu a fost deloc modestă[135] și începem să înțelegem, poate, de ce un literat și eru-

---

[134] Nu mai trebuie aproape atras atenția că doctrina „celor trei lumi" nu are nimic de a face cu teoria celor trei ipostaze plotiniene: Unul, Intelectul, Sufletul. Intelectul și Sufletul (ca și lumea corporală) aparțin „celor două lumi", în vreme ce Unul formează cea de-a treia lume, care le cuprinde pe celelalte două ca pe un tot.

[135] Mă despart hotărît de viziunea lui É. Bréhier, după care doctrina despre Unu este inspirată de contactele lui Plotin cu Orientul neelenic: „Mi s-a părut că acest al doilea fel de a vedea (gîndirea de sine și în care dispare orice distincție între subiect și obiect, în care sinele se topește

dit remarcabil ca Longinos, lipsit de spirit filozofic însă, i se plîngea într-o scrisoare lui Porfir că are mari dificultăți în a înțelege tratatele lui Plotin și că, probabil, de vină va fi fost calitatea defectuoasă a cópiilor pe care le avea la dispoziție. La care Porfir îi răspunde politicos (Longinos îi fusese dascăl înainte de a-l cunoaște pe Plotin, v.LPIF§C, nota 1) că nu e atît vina cópiilor, cît a faptului că Longinos „nu cunoaște modul obișnuit de exprimare al maestrului".[136]

Plotin a fost totuși pe deplin încredințat că e pe drumul cel bun, mai ales deoarece a crezut că descoperă temeiul disocierii între Realitate și Existență chiar în textul platonic.

Cu siguranță că mai ales următoarele cîteva cuvinte din *Republica* 509b, citate și invocate adesea de Plotin, sînt cele care, în viziunea sa, validează existența „celei de-a treia lumi": „însă Binele nu este Ființă, ci este mai presus de Ființă <ἐπέκεινα τῆς οὐσίας>, depășind-o prin vîrstă și putere", spunea acolo Socrate, comparînd rolul Binelui în lumea inteligibilă cu cel al Soarelui în lumea vizibilă.

Plotin însă merge dincolo de textul platonic și identifică Binele cu Unul, ceea ce răspunde, poate, unei tradiții din cercurile Vechii Academii, și deduce că și Unul este „mai presus de Ființă"[137]. Este încurajat să facă identificarea Bine=Unu=Principiu și pentru că citește în cheia metafizicii sale cîteva pasaje din *Parmenide*, unde se discută ipotezele privitoare la Unu, spunîndu-se, de pildă în examinarea „primei ipoteze" din acest dialog (dacă Unul este unu), că „Unul nu poate fi cunoscut" (142a), sau că

într-o ființă universală) era străin tradiției gîndirii grecești." *Filozofia lui Plotin*, Timișoara, 2000, cap.VII, p.119. Dimpotrivă, teza mea este că doctrina despre Unu apare prin încercarea de a rezolva rațional anumite aporii ale metafizicii grecești. Că experiența mistică personală a lui Plotin va fi contat mult și ea, e posibil; dar, în sine, teoria despre Unu ca „mai presus de Ființă" este o soluție rațional-metafizică.

[136] Porfir, VP, 20, 7

[137] V. Ph. Merlan, „The Old Academy", în *The Cambridge History*... p. 23: „In summa we could say: the One appears in Plato's dialogues, but it is a somewhat ghostlike appareance. Plotinus breathes life into the ghost. And it does not seem possible to reject this as entirely illegitimate."

„el nici nu stă, nici nu se mişcă“ (139b) (ceea ce ar însemna că nu i se poate ataşa nici un predicat), sau că „dacă Unul nu este, nimic nu este“ (166c) — ceea ce pare să-i sugereze lui Plotin faptul că Unul este Principiul.[138] De asemenea, Plotin consideră, cum am mai amintit, că un pasaj obscur din *Scrisoarea a II-a* , 312e, se referă aluziv la doctrina „celor trei lumi“ sau a celor trei ipostaze şi că „regele tuturor“, amintit acolo, este Unul său.

În fine, de vreme ce Fiinţa <οὐσία>, ceea-ce-este *ceva* <τὸ ὄν> şi Intelectul <νοῦς> reprezintă, cum am văzut, noţiuni echivalente la el, Plotin se va simţi confirmat de Platon să proclame că Unul este „mai presus de ceea-ce-este ceva“ şi „mai presus de Intelect“ — ceea ce reafirmă, în termenii noştri, că Existenţa pură este mai presus de Realitate. E cu neputinţă să fim siguri că Platon ar fi consimţit la toate aceste echivalări şi consecinţe. Oricum, e de observat că Platon foloseşte, pentru a desemna Binele „aflat mai presus de Fiinţă“, şi expresia echivalentă „Forma Binelui“ (508e) — sintagmă evitată în mod semnificativ de Plotin[139]. Faptul poate semnala că la Platon, spre deosebire de Plotin, Binele nu era Ne-formă <ἀνείδεον>, ci rămăsese numai *prima dintre Forme*, adică o realitate determinată.[140]

5. Or, dacă Unul este „mai presus de ceea-ce-este ceva“, mai presus de Formă, mai presus de Fiinţă, mai presus de Intelect,

---

[138] Pentru a măsura distanţa care desparte lectura făcută lui Platon de Plotin de lectura făcută de filozofia modernă, se poate lua exemplul lui C.Noica, care discutînd pe *Parmenide*, îl consideră „modern“ (un „exerciţiu“ devenit operă), deoarece „el /dialogul/ ne spune că nu rezultatul dă măsura lucrurilor, ci treptele bine organizate ale căutării lui“. „Notă despre structura dialogului“, în PO,VI, pp. 74–80. Nimic mai contrar spiritului epocii lui Plotin, care căuta rezultate şi aprecia metoda *numai în măsura* în care ea oferea rezultate.

[139] Schwyzer, *op. cit*, p.551. În mod surprinzător, V. Mureşan, *Comentariu la „Republica“ lui Platon*, Bucureşti, 2000, p.74, consideră că Binele şi Forma (Ideea) Binelui din analogia cu Soarele sînt două realităţi diferite. O astfel de interpretare ar nărui absolut orice analogie între domeniul vizibilului şi cel al inteligibilului.

[140] V. Nestor-Luis Cordero, „La Participation comme Être de la Forme dans le Sophiste“, în *Ontologie et dialogue. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 2000.

mai presus de esență, el va fi, în general, mai presus de orice atribut al multiplicității și al Realității, așa cum este aceasta descrisă în cuprinsul „celor două lumi". Pentru a fi cauza Realității, El nu va fi Realitatea (*11*,V.2,1), care, în baza asemănării unilaterale, va semăna cu El numai în măsura în care va cuprinde în sine unitatea, dar El nu va semăna cu ea și nu va putea fi descris în termenii ei.

Aproape pretutindeni, în cuprinsul operei sale, Plotin insistă neobosit că despre Unu nu se poate vorbi la modul propriu decît în termeni *negativi:* El nu are „altceva la sine decît pe El însuși". (*30*,III.8,11) Nu e nici în mișcare, nici în repaos, nici mare, nici mic, nu are întindere, nici durată, nu gîndește, nu poate fi gîndit, nu are nici măcar gîndirea și conștiința de sine; este inefabil, așa cum părea să rezulte și din interpretarea dată de Plotin textului din *Parmenide* menționat mai sus: nu poate fi descris și nici măcar numit adecvat (căci orice descriere ar însemna prezentarea lui ca o *realitate).* „Nu e nici Suflet, nici Intelect, nici orice altceva, și nici n-ar putea fi asociat unui subiect, astfel că nu e nici gen." (*43*,VI.2,9) E singur — μόνον — ceea ce înseamnă că e „lipsit de valențe": nu se poate asocia, uni, relaționa, identifica cu nimic altceva decît sine. În sens propriu, nu e nici frumos. Nici măcar atributul de „Bine" nu-i convine decît în mod figurat, căci a spune despre El că e bun înseamnă deja a-l califica: „El va fi Peste-bine <ὑπεράγαθον> și nu va fi un bine pentru El însuși, dar va fi un bine pentru rest, dacă vreun lucru are capacitatea să se împărtășească din El." (*9*.VI.9,6) Găsim astfel, la Plotin, pentru prima dată exprimată în mod complet ceea ce se va numi, la autorii creștini influențați de neoplatonism, precum Pseudo-Dionisie, „teologia negativă" sau „apofatică".

Dacă totuși ne încumetăm uneori să vorbim *pozitiv* despre El — spune Plotin — o putem face numai la modul figurat, punînd între ghilimele anumite caracteristici pe care consimțim a I le atribui — precum binele, frumosul. Există un cuvînt grecesc — adverbul οἷον, „precum", „așa-zicînd" pe care Plotin îl întrebuințează frecvent cînd se referă la Unu (sau chiar la Intelect) — și care are valoarea metalingvistică a ghilimelelor noastre — semnalînd că vocabula sau expresia care urmează după οἷον nu trebuie luată literal.

Dar dacă e așa, cum Îl putem cunoaște? În nici un caz în mod rațional. Aici teoria asemănării unilaterale e de mare folos: trebuie, în esență, *să ne asemănăm* cu El, să devenim Unul, purificîndu-ne de orice multiplicitate și alteritate, adică să regăsim pe Unu în noi înșine. Principiul epistemologic fundamental al lui Plotin este că nu putem cunoaște *decît lucrul cu care ne asemănăm*, ceea ce se reduce la ideea că a cunoaște înseamnă a se regăsi cumva în altceva sau altcineva. Firește, logica incorporalului (LI) este validă și pentru Unu, dacă excludem regulile care privesc raportul tot–parte, căci Unul nu are părți. Unul este pretutindeni, dacă sîntem atenți la El, și nicăieri, dacă nu sîntem. Vom semăna poate, la capătul drumului cu El, vom deveni cumva El, dar El nu va semăna și nu va fi „noi", ci va fi doar *prezent* pentru noi: „Acela, neavînd /în sine/ nici o alteritate, este prezent de-a pururea /pentru noi/, în vreme ce noi /sîntem prezenți pentru El/ numai atunci cînd nu avem /alteritate în noi/. Nu Acela tinde spre noi, pentru ca să se rotească în juru-ne, ci noi tindem spre Acela, pentru ca să ne rotim în juru-I. Și de-a pururea /ne rotim/ în jurul Lui, dar nu privim întotdeauna către El." (*9.* VI.9.8)

Teoria lui Plotin asupra Unului ca „mai presus de ceea-ce-este ceva" <ἐπέκεινα τοῦ ὄντος> a creat, desigur, destule confuzii de interpretare, în primul rînd datorită ambiguității menționate a participiului τό ὄν. Știm că Porfir îl numea pe Unu și ὕπαρξις. Cuvîntul a fost tradus de latini prin *exsistentia*, adică existența pură, fără nici un fel de determinări și relații, ceea ce corespunde perfect interpretării pe care și noi am dat-o. Tot Porfir însă îl califica pe Unu și „nefiindul de deasupra fiindului" <τὸ μὴ ὄν ὑπὲρ τὸ ὄν>, ceea ce a pretat la echivoc și produs dificultăți de înțelegere la unii neoplatonicieni posteriori, precum creștinul latin Marius Victorinus. Dar dificultățile au continuat pînă în vremea noastră: într-un eseu captivant de altfel, J.M. Rist a susținut că ἐπέκεινα τοῦ ὄντος înseamnă dincolo de Ființa *finită* — adică *Ființa infinită*.[141] Să fie posibil?

Interpretarea mi se pare greu de susținut. Mai întîi, Plotin nu folosește în general cuvîntul *infinit* (sau indefinit) <ἄπειρον> cu referire directă la Unu, ci mai curînd la *puterea* (δύναμις) sa: „El

[141] J.M. Rist, *Plotinus, the Road to Reality*, Cambridge, 1967, p.35.

nu este infinit ca mărime, ci puterea sa creatoare e infinită." (*23*,V.5,10) Și, încă mai explicit: „nemărginirea nu se află însă în Unu, ci El o produce." (*12*,II.4,15) În al doilea rînd, nu este deloc clar din textul lui Rist de ce Porfir nu ar fi înțeles corect la ce se referea maestrul său. Ne-ar trebui argumente extrem de puternice pentru a înlătura interpretarea lui Porfir, contemporanul, elevul și editorul lui Plotin și deloc lipsit de pătrundere filozofică.[142] Dar argumentul principal este că Unul nu poate fi „Ființă infinită" pentru că, în primul rînd, el nu este Ființă și apoi pentru că și „infinit" ar fi un predicat care l-ar determina. Plotin trebuia să-și amintească de remarca lui Aristotel că „pentru nici un lucru nu-i cu putință să fie fără limită; iar, dacă nu-i cum spun, măcar nu e nelimitată esența nelimitatului"[143]. Adică, în ipoteza că Unul ar fi infinit, el ar avea totuși o esență determinată, ca definind infinitul. Or, Unul nu poate avea deloc esență, nici măcar determinată ca infinit. Unul nu este deci Ființa infinită (oricît de modern ar suna așa ceva), ci este Unul și atît — existentul pur, non-relaționat.

Dar nu înseamnă aceasta că Unul este *indefinit, indeterminat*? Nu. Unul nu este numai non-relaționat, ci și non-relaționabil. El *nu poate* accepta predicate, relații pentru că este numai El însuși și atît. Unei tautologii esențiale nu-i poți spune că e indeterminată. Ea este, am putea zice, chiar supradeterminată!

6. Dar, așa fiind Unul, oare ar fi putut fi altfel decît este? Este El supus unei necesități, ceea ce înseamnă că, în acest caz, ar exista ceva mai presus de El? Sau este El așa cum este din întîmplare, cu consecința că toată existența, a sa și a lumii, ar fi atunci o întîmplare? Sînt întrebări care, pare-se, i s-au pus efectiv lui Plotin, reprezentînd ceea ce el a numit un discurs „sfidător" <τολμηρός>.

---

[142] Jean-Marc Narbonne aduce în sprijinul unei interpretări asemănătoare cu cea prezentată aici și mărturia lui Damascios, care vorbește despre ὕπαρξις (Unu), ca fiind simplitatea anterioară în raport cu orice, care nu e încă Ființă, și care alcătuiește cumva fundamentul oricărei suprastructuri ontologice. Jean-Marc Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris 2001, p.160.

[143] *Met.* α,2, 995b, 96.

I-a răspuns în tratatul intitulat de Porfir *Despre libertatea și voința Unului*. (*39*,VI.8)

Răspunsul lui Plotin ține seama de faptul că Unul este „mai presus de *ceea ce este ceva*". Or, dilema de mai sus are sens doar pentru un existent *real* care are o esență, o Ființă, care îl face să fie *ceea ce este*. De exemplu, focul are o Ființă care îl face să fie fierbinte. El este, ca să spunem așa, supus Ființei sau esenței sale și nu poate face decît ceea ce aceasta îi permite. În schimb, existența respectivă, dacă produce o altă existență, va avea un control asupra Ființei acesteia, o va constrînge printr-o necesitate.

Unul însă nu are esență sau Ființă, deci El *nu e sclavul esenței sale*. La El nu există distincție între voință liberă și necesitate. E liber și necesar deopotrivă! Mai mult — spune Plotin — El *se creează pe sine însuși*, este propria sa cauză. De fapt, tocmai unirea dintre libertatea și necesitatea Unului conduce la autocauzare: într-adevăr, ceva este necesar dacă *are cauza în altceva*; și ceva este liber dacă *este cauză pentru altceva*. Reunind cele două propoziții reiese că Unul, pentru a fi, simultan, în toate privințele și permanent[144], totodată necesar, și liber, trebuie să se cauzeze pe sine.

Dar nu violează *causa sui* teza că nimic nu poate preceda propria esență, deoarece aceasta ar însemna că efectul precedă cauza? Ba da, dar Unul nu are esență, și regulile care stabilesc precedența cauzei asupra efectului nu au sens în cazul Lui. Unul este o voință liberă care își dă propria necesitate, *producîndu-se neîncetat pe sine*.

Existența Unului însă pare să violeze și un alt principiu, formulat explicit de Aristotel și care a constituit o dogmă pentru toată filozofia antică: *precedența ontologică și axiologică a actualizării asupra posibilității-virtualitate* <δύναμις>.[145] Într-adevăr, Plotin spune de multe ori că „Unul este δύναμις a tuturor lucrurilor" spre deosebire de Intelect-Ființă care *este* toate lucrurile.[146] Or, expresia δύναμις πάντων sugerează că Principiul nu mai este actualizare pură așa cum era de pildă Intelectul — Binele lui Aris-

[144] Și noi sîntem liberi, dar și supuși necesității, dar nu ambele simultan și relativ la tot și toate.

[145] *Met.* Θ, 8–9,1049b–1051a, 302–306.

[146] De ex. *7*, V.4,2.

totel. Intelectul la Plotin rămîne, într-adevăr, actualizare (cu cele două aspecte ale sale la care m-am referit mai sus), numai că Unul, fiind mai presus de Ființă și de Intelect, va fi inevitabil și mai presus de actualizare.

Plotin rezolvă și această dificultate „renegociind“ încă o dată sensul termenului δύναμις (ceea ce deja făcuse prima dată, cînd aplicase pe LI la „lumea a doua“). Astfel, atrage atenția Plotin, δύναμις din „lumea a treia“ este altceva decît δύναμις din „lumea întîi“, care este o indeterminare pasivă:

> „El este δύναμις a tuturor lucrurilor. Dar care este felul acestei δύναμις? Ea nu este în sensul în care se spune că Materia este δύναμις, fiindcă primește /toate Formele/. Căci Materia este pasivă, iar astfel ea se manifestă ca opusul creației.“ (*27*,V.3.15)

Așadar, Unul este mai degrabă „putere“ decît „posibilitate“, fiind activ, puternic, capabil să producă, să creeze. Indiscutabil că Plotin este sensibil la faptul că δύναμις înseamnă în grecește atît „putere“, cît și „posibilitate“ sau „capacitate“. Iar dacă materia este *posibilitate-pasivitate-virtualitate*, Unul este *putere creatoare.*[147] Cele două δυνάμεις sînt opuse. În plus, spre deosebire de virtualitatea în concepția lui Aristotel, care devine ea însăși actualizare, transformîndu-se, Unul nu *devine* celelalte lucruri, ci le creează fără să se epuizeze în ele, deoarece are alt nivel ontologic decît ele. Iar metaforele „izvorului“, ale „rădăcinii“, ale sursei inepuizabile de lumină pe care le-am evocat mai înainte fac manifestă ideea Unului ca *putere creatoare*, profund generoasă, inepuizabilă în creație.[148] În fond, și aici Plotin poate afirma că, de vreme ce Unul este mai presus de Realitate, regulile stabilite pentru aceasta nu-L privesc, și că (aplicînd comparația unilaterală) nu El trebuie să semene cu Realitatea, adoptîndu-i reguli-

---

[147] Uneori, în această accepție de „putere creatoare“, δύναμις se manifestă chiar și la nivelul Intelectului, Formele dispunînd și ele de capacitatea de a crea. (V. *17*,II.6,3)

[148] Pentru a exprima generozitatea gratuită a Unului (și de fapt a tuturor ipostazelor față de ipostazele inferioare), Plotin folosește uneori substantivul χορηγία și verbul corespunzător, derivate de la χορηγός. „Choregul“ era, la Atena, un cetățean bogat care *sponsoriza* pe cheltuiala proprie reprezentațiile corale. De aici a ajuns să însemne „a dărui“, „a sponsoriza“, „a face daruri generoase“.

le, ci aceasta trebuie să semene cu El, pe cît îi stă cu putință. Așa cum doctrina „celor trei lumi" nu suprimă, ci „integrează" doctrina „celor două lumi", putem spune că prioritatea *puterii* în „lumea a treia" nu suprimă prioritatea actualizării în „cele două lumi" inferioare, ci o *tempereazǎ* și o transcende.[149]

În concluzie, s-ar putea spune că, la Plotin, termenul δύναμις capătă nu mai puțin decît *trei sensuri*, nu întotdeauna ușor de distins: în „lumea întîi" are sensul aristotelic — de virtualitate și indeterminare — și e inferioară actualizării; în „lumea a doua" (mai ales în Intelect) δύναμις denumește, de fapt, o actualizare-latentă, determinată dar ascunsă, egală în valoare actualizării manifeste; în fine, în „lumea a treia", ea e „putere creatoare" permanentă și nesfîrșită, superioară actualizării, și care nu se actualizează și nu se epuizează niciodată.[150]

7. Rămîne însă în picioare, s-ar părea, dificultatea cea mai spinoasă dintre toate cu privire la Unu — acea *quaestio vexata,* cum o numea É. Bréhier: dacă Unul este în așa măsură *altceva* decît ceea ce numim noi Realitatea, dacă e în așa măsură separat de ea, cum de a produs-o? Întrebarea trebuie despărțită în două: 1) Cum este posibilă proveniența multiplului din Unu? 2) De ce Unul a produs efectiv?[151]

Iată cum formulează Plotin prima întrebare și cum răspunde la ea:

> „Lucrurile pe care /El/ nu le are, oare cum le-a dat? Dar dacă le avea, n-ar fi fost simplu. Însă, dacă nu le are, cum oare provine din el mulțimea? Căci s-ar accepta, poate, ca ceva simplu să provină din El — deși chiar și în acest caz ar trebui cercetat cum de provine acesta din Ceea ce e în toate privințele simplu. Trebuie vorbit în acest caz precum despre un halou luminos ce sosește din lumină. Dar cum de provine din El multiplicitatea? Sau — /trebuie răspuns/ — că ceea ce provine din Acela nu va fi identic cu

[149] V. și J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, p.75.

[150] Dacă unii interpreți au sesizat sensul nou pe care îl are δύναμις cînd este vorba despre Unu, faptul că termenul are și un sens special în cazul Intelectului nu a fost, după știința mea, notat.

[151] K. Kremer, „Einleitung", în *Plotin, Seele-Geist-Eines*, Hamburg, 1990, p. XXVII.

Acela. Iar dacă nu e identic, și nici mai bun — căci ce ar putea fi mai bun decît Unul sau cu totul mai presus /de El/ ? — trebuie să fie mai prejos. Dar ce este mai prejos decît Unul ? Ceea ce nu-i Unul, deci multiplul. Un multiplu care totuși tinde spre Unu: unu-multiplu, prin urmare.“ (*49*,V.3,15)

Așadar, *tocmai* fiindcă e mai presus de multiplicitate, Unul poate fi creatorul și cauza multiplicității. Dacă postulăm că există un singur Principiu, dacă constatăm apoi că acesta nu poate fi decît *absolut simplu* (căci altminteri nu ar mai fi Principiul, deoarece s-ar diviza), și dacă am aflat că poate exista într-adevăr *un singur existent* cu această din urmă caracteristică, deducem că acel *existent* este Principiul. Or, Principiul este Principiu pentru *altceva*, adică este Principiu pentru lume. Cheia întregului răspuns este propoziția: „ceea ce provine din Acela nu va fi identic cu Acela“ — or, a nu fi identic cu Unul înseamnă deja a fi multiplu, sau, dacă vreți, a nu fi identic cu Unu-existent înseamnă a fi unu-real.[152] Paradoxul aparent era creat de reprezentarea comună, bazată pe prezumția asemănării bilaterale, că, de vreme ce *asemănătorul provine din asemănător*, rezultă că și creatorul seamănă cu creația

---

[152] A postula ideea de Principiu înseamnă, de fapt, a postula ideea că lumea (Realitatea) derivă din El. Căci principiu nu poate fi decît principiu a ceva. Există un pasaj, destul de obscur, în *Metafizica,* N,1,1087a, 451, la care Plotin va fi reflectat îndelung: „Or, dacă nu este cu putință să existe ceva anterior principiului tuturor lucrurilor, ar fi imposibil ca principiul, fiind altceva /decît lucrurile care provin din el/, să fie principiu; este precum dacă cineva ar spune că albul este principiu, dar nu în calitate de altceva, ci în calitate /chiar/ de alb; dar el ar fi /astfel doar/ un predicat asociat unui subiect care, fiind altceva /decat proprietatea/, ar fi alb. Căci acest /altceva/ ar trebui să fie /de fapt/ anterior.“ Aristotel vrea, cred, să explice de ce nu se poate postula un singur principiu al tuturor lucrurilor: așa cum albul nu poate fi *unic principiu* pentru lucrurile albe în calitate de alb, deoarece este nevoie și de un substrat care să fie alb, tot așa nici o realitate nu poate fi unic principiu pentru restul realităților; într-adevăr, ea ar trebui să fie *altceva* decît ceea-ce-este și anterior lui ceea-ce-este și un fel de substrat pentru ceea-ce-este. Este ceea ce Aristotel nu admite, considerînd imposibilă reducția la un singur principiu. Or, tocmai aceasta face Plotin: consideră că există *ceva* înainte de ceea-ce-este, sau mai degrabă înainte de *ceea-ce-este /ceva/*, care este *altceva* decît ceea-ce-este ceva.

sa; or, deoarece Unul nu seamănă cu nimic, s-ar părea că El nu poate produce nimic sau că lumea nu poate fi produsă de El. Numai că noțiunea de „asemănător“ nu trebuie înțeleasă bilateral, așa cum avem tendința s-o facem, ci unilateral: deși Unul nu seamănă cu Lumea, Lumea seamănă cu Unul, și deci poate proveni din El.[153]

Fie, așadar, Unul un *existent* în afara Realității. S-a demonstrat că, în aceste condiții, El *poate fi* Principiu fără contradicție, deoarece este absolut simplu. Iar dacă e Principiu, e necesar ca lumea multiplă să fie generată de El, dacă vrem ca ea să aibă un Principiu. Dar urmează cealaltă întrebare: ce-L face totuși să fie *în fapt* Principiul? Ce-L face să producă? De ce o face? Căci Unul este Principiul numai pentru că există multiplul. Dar dacă multiplul n-ar fi existat?[154] Altfel: s-a demonstrat că Principiul există; dar de ce există? Trebuie reamintit că Plotin folosește o serie de imagini pline de forță (precum izvorul, rădăcina etc.) pentru a sugera că Realitatea apare dintr-un *preaplin,* dintr-un fel de generozitate a Unului care nu vrea să rămînă închis în sine. Dar imaginile nu înlocuiesc, firește, o explicație rațională.

Plotin nu oferă o asemenea explicație a necesității lumii, și pe bună dreptate: tot ceea ce ne-a spus (sau *nu* ne-a spus) despre Unu demonstrează absurditatea unei eventuale atari explicații: a ști rațional *de ce* produce Unul înseamnă a intra în mecanismul voinței sale libere care este totuna cu necesitatea. Ceea ce este imposibil. Ar însemna a-I înțelege esența sau Ființa pe care nu le are! Ar însemna să folosim explicații valabile pentru „lumea întîi“ sau chiar „lumea a doua“, dar acceptabile numai metaforic pentru lumea a treia. Ar fi și ridicol, de altminteri, să se caute explicații raționale, din moment ce s-a admis că în legătură cu Unul „nu există discurs rațional, și nu există știință“. (*7*,V.4,1)

---

[153] V. și Cristina D'Ancona, „Rereading Ennead V 1(10),7“ in *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. John Carey, Ashgate, 1999.

[154] Postulatul ne spune că, dacă există lumea, există Principiul ei unic, dar el nu ne spune de ce lumea există. Postulatul e o implicație de tipul: dacă A, atunci B. Riscul era să se ajungă în *modus tollens:* nu B, de unde rezultă că nu A, ceea ce este absurd. Deci implicația cade. Or, Plotin a demonstrat că există B. De aici nu rezultă în mod necesar A, sau mai exact, nu rezultă că A este necesar.

Ceea ce însă *a demonstrat* Plotin este că, paradoxal, o dată plasat Unul în afara Realității, condițiile raționale cerute pentru ca El să fie Principiu ajung să fie îndeplinite și că *numai astfel* postulatul Principiului unic (sau PAS în forma sa „tare") poate fi salvat: Principiul poate fi acum absolut simplu și unic, un asemenea existent pur rămîne posibil și lumea multiplicității nu poate fi cauzată decît de El, dacă considerăm necesar ca ea să fie cauzată de un Principiu unic. De asemenea, acordul cu Platon a fost, cel puțin aparent, păstrat, iar doctrina „celor două lumi" a fost integrată și *salvată* de dualism prin grefa postulatului Principiului unic. Și în plus, din inefabilitatea dedusă a Unului s-a putut demonstra că e cu neputință de demonstrat „de ce e mai degrabă ceva decît nimic"!

6. *Creație și ipostaze*

1. Multiplul poate așadar proveni din Unu, iar acesta va constitui Principiul. Multiplul se distribuie însă după „cele două lumi"; prin urmare structura lui va trebui descrisă în conformitate cu această configurație, ceea ce și face Plotin pe larg. Nu vom intra în detalii, dar cîteva lucruri esențiale trebuie precizate:

Cum se știe, Plotin desparte inteligibilul — „lumea a doua" — după două niveluri, sau două „ipostaze": Sufletul și Intelectul. Iar dacă Intelectul este în mod *imediat* generat de Unu, de care rămîne mereu asociat, Sufletul este produs de Intelect, de care, de asemenea, rămîne legat, și este creat numai indirect, *mediat,* de Unu. E esențial de precizat aici, pentru a nu exista nici o confuzie, că această *producere*[155] nu se face în timp, nu este o *geneză* istorică cu un început și un sfîrșit, ci este pur ontologică, realizată neîncetat, întru eternitate. Lumea este la Plotin, ca și la Aristotel, ca și în platonismul mediu, *eternă* — concepție profund diferită de aceea iudeo-creștină[156]. Este adevărat că „lumea întîi" — domeniul lui Aici — trăiește în timp, timp pe care Platon îl definise în

[155] Tehnic, ea e numită „emanație" sau „procesie". Plotin vorbea despre ἀπόρροια (revărsare), ceea ce D. O'Meara traduce printr-un decalc latin, respectînd etimologia „derivație".

[156] Platon, judecînd după *Timaios,* pare să considere lumea creată în timp în temeiul celor două Principii eterne: Forma (modelul) și Materia (numită „mamă", „doică", „receptacol" sau „loc" <χώρα> (52a-d).

Timaios drept „imaginea mişcătoare a eternităţii“[157], dar timpul rămîne ciclic şi toate lucrurile revin, după o perioadă anume, la punctul de plecare, după care totul reîncepe din nou, identic.

Ipostazele (termenul se poate traduce literal prin „subzistenţele“) se produc aşadar în lanţ, una după alta, necontenit, şi fiecare de către cea imediat superioară ei, *fără soluţie de continuitate*, dar mereu distincte una de cealaltă. Plotin insistă mult asupra acestei *continuităţi în distincţie*, prin care el *tempereazǎ* uniformitatea „supei omogene“ a sistemului stoic, cît şi discontinuitatea cerută de platonism: „Există ca un fel de viaţă lungă, întinsă în lungime; fiecare dintre părţile sale aflate în atingere este diferită, dar totul este continuu cu sine.“ (*11*,V.*2*,*2*)

Să reamintim iarăşi atitudinea critică a lui Plotin faţă de *interpretările literale* ale mitului demiurgiei din *Timaios*, aşa cum ele se întîlneau în platonismul mediu, de pildă la Philon din Alexandria, sau în *Manualul* (Didaskalikos) lui Alcinoos (cunoscut de filologia mai veche sub numele de Albinos).[158] La Plotin nu există un Demiurg care să privească Formele, *situate în mintea sa la fel ca nişte gînduri*, şi care apoi să creeze lumea după modelul lor, după cum un artizan face un vas după ideea vasului prezentă în mintea sa.[159] La Plotin, Intelectul este, cum am văzut, viu, identic cu toate Formele şi fiecare Formă în parte — ea însăşi un Intelect viu — este întregul Intelect.

Ar fi fost de altminteri o încălcare flagrantă a principiului asemănării unilaterale o astfel de creaţie de tip artistic, după un model care va trebui să semene cu creatura în măsura în care aceasta reproduce o structură formală comună. Plotin concepe generarea ipostazelor ca pe un *proces lipsit de deliberare*, spontan, liniştit, continuu, „natural“. Ipostaza superioară produce de la sine, fără efort sau raţionament, o ἐνέργεια (actualizare) *externă*, diferită de *actualizarea propriei esenţe* şi care se raportează la aceasta din urmă precum căldura la foc, frigul la zăpadă, sau lumina

[157] 37d.

[158] Ph.Merlan, „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus“ în CHLG, p.64. Pentru Alcinoos, vezi John Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford Clarendon Press, 1993; John Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris, 1990.

[159] V.nota 15.

la Soare. Această *actualizare secundă*, indefinită la început, se întoarce spre sursa sa, contemplînd-o, și astfel se definește și se desăvîrșește prin asemănare unilaterală cu ea. Detaliind, să mai adăugăm că Plotin identifică această actualizare secundă în cazul Unului, pe de-o parte, cu „Dualitatea indefinită" a lui Platon din doctrina esoterică și, pe de altă parte, cu „materia inteligibilă" care reprezintă substratul Formelor.

Contemplarea, *theoria*, este însă premisa unei „revărsări" ulterioare de ἐνέργεια, prin care procesul de creație se reia la o treaptă inferioară. Bucla se închide: fiecare ipostază, prin contemplare și asemănare unilaterală se întoarce acolo de unde a provenit, creînd la rîndul ei o ipostază inferioară, fără ca ipostaza superioară să se modifice sau să scadă în vreun fel oarecare în acest proces continuu.

Trebuie totuși precizat că acest caracter cumva „natural" al procesiei plotiniene nu devine nici complet automat, nici nu se depersonalizează cu totul.[160] Așa cum am mai amintit în cazul Unului, la modul general ipostazele superioare le produc pe cele inferioare printr-un fel de *generozitate*, sau un act gratuit, printr-o „revărsare a unui preaplin" care nu poate rămîne la sine. Deși superiorul nu are nevoie de inferior, iar Unul nu are nevoie de nimic, totuși simpla perfecțiune și superioritate se dăruiesc pe sine și nu sînt „meschine" sau avare cu darurile lor, păstrîndu-se închise. Pentru Plotin, chiar și zăpada sau substanțele aromatice nu „se rețin în sine" și se manifestă în afară, producînd frig sau miresme. Iar Sufletul, de pildă, „greu" de Formele inteligibile din sine, „ar suferi durerile facerii ca să dea naștere[161]; el se grăbește să creeze și produce /lumea/". Metaforă, firește, dar și mai mult decît atît. *Superioritatea autentică este, într-un sens profund și foarte elenic, mărinimoasă, generoasă.* Ea poate dărui fără să aștepte sau să primească ceva în schimb, ceea ce este, cum am văzut, și o regulă a LI care presupune că procesul transmiterii se face fără pierdere de substanță. Aceasta face ca la Plotin să existe un echi-

[160] Faptul că — mai rar, desigur — Unul este uneori desemnat prin demonstrativul masculin, și nu prin neutru, cum e regula, sugerează, poate, incompletitudinea depersonalizării sale. V.LPIF§G,6.

[161] Nu trebuie uitat că „Suflet" (psyche) este în grecește de genul feminin. V. LPIF§G,6.

libru fragil, dar „bine-temperat“ și esențial între „naturalețea“ și „necesitatea“ creației, pe de-o parte, și „mărinimia“ și „liberalitatea“ sa, pe de alta, echilibru pe care puține metafizici — fie ele creștine sau nu — l-au mai obținut, sau chiar l-au mai căutat.

2. Elementul fundamental de unitate dintre Intelect și Suflet este dat de supunerea amîndurora regulilor LI: ca și Intelectul, Sufletul este o Ființă eternă, incorporală, care se distribuie fără a se împărți, iar aparentele sale părți — Sufletele individuale — sînt echipotente cu Sufletul universal (Sufletul Lumii), la fel cum Formele (sau Intelectele individuale) erau, fiecare în parte, echipotente cu Intelectul universal. Intelectul se întoarce spre contemplarea Unului, asemănîndu-se cu Acesta, deoarece îl află în sine, în timp ce Sufletul contemplă direct Intelectul, și indirect Unul, regăsindu-le în sine și unificîndu-se.

Care este atunci deosebirea esențială între cele două ipostaze ale inteligibilului propriu-zis (dacă păstrăm Unul „dincolo de inteligibil“)? A răspunde la această întrebare este cu atît mai important cu cît se poate înțelege astfel de ce Plotin insistă că *nu există alte ipostaze în afara celor trei*, Unu, Intelect, Suflet, ceea ce — după ce s-a stabilit că Unul este „mai presus de Ființă“ — revine la a afirma că inteligibilul propriu-zis are două ipostaze: Sufletul și Intelectul.

Intelectul rămîne etern în imobilitatea *gîndirii care se gîndește pe sine* și care se întoarce spre Unu. El *este* Realitatea autentică, adică Realitatea permanentă, egală cu sine în eternitate, lipsită de devenire sau de *preocupare* pentru devenire.

Dimpotrivă, Sufletul, deși este și el etern, *este preocupat* de devenire și implicat în ea: Spre deosebire de Intelect, Sufletul are de-a face cu corpurile, pe care le animă și de care se îngrijește. Sufletul Universal animă corpul întregului Univers, în vreme ce Sufletele individuale animă corpurile individuale — astre, oameni, animale și chiar și plante. În esența lor toate Sufletele, chiar și cele ale plantelor, sînt eterne și identice cu Sufletul universal sau mai exact echipotente cu el și între ele, dar, în general, ele nu sînt conștiente de asemănarea lor cu Totul. De fapt, chiar Sufletul produce și deopotrivă animă corpurile din întreg Universul. Iar aceasta constituie și marea dramă a Sufletului: adesea preocupat prea

mult de corpuri, el se individualizează, uită de Întregul care, deși latent, de fapt continuă să existe în fiecare dintre ele:

> „Îndrăzneala, devenirea în corpuri, cea dintîi alteritate și voința de a-și aparține lor înșile — iată începutul răului pentru Suflete. Așadar, deoarece se vede că se bucură de independența proprie ... au luat-o pe calea opusă /Zeului/ și s-au separat mult de tot /de El/, ele au ajuns să ignore că de Acolo purced ele însele. Pățesc precum copiii, care, dacă sînt smulși de îndată de la părinți și sînt crescuți departe multă vreme, se ignoră atît pe ei înșiși, cît își ignoră și părinții." (*10*.V.1,1)

Deoarece ajung în corpuri, Sufletele (sau Sufletul universal, aparent parcelizat) ajung să trăiască și în timp, deși în sine, ele rămîn eterne. De fapt, Sufletul însuși *creează timpul* pentru a putea plasa sub domnia lui corpurile pe care le produce și le animă:

> „De ce creează Sufletul timpul și nu eternitatea? Faptul că lucrurile pe care el le creează — corpurile — nu sînt eterne, ci sînt încercuite de timp. Desigur, Sufletele nu există în timp, dar experiențele sale și creaturile sale sînt în timp. Sufletele sînt eterne, timpul însă le este posterior, iar ceea ce se află în timp este inferior timpului." (*28*, IV.4,15)

De fapt, Sufletul este creatorul, pînă în cele mai mici detalii, al întregului Univers vizibil, în toată splendoarea și bogăția sa, calități pe care Plotin le admiră adesea. Creatorul direct este Sufletul universal, dar — prin aplicarea consecventă a logicii incorporalelor — același creator este și Sufletul fiecăruia dintre noi, dar și Sufletul motanului din vecini, al puricelui din blana lui, al trandafirului din grădină sau al lichenului crescut printre pietre după ploaie — căci fiecare din noi sîntem celălalt, și noi, în parte și cu toții, am creat Totul. (*10*, V.1,1) La Plotin lumea este în totalitate *vie*, „clocotind de viață", în profunzime pretutindeni aidoma cu a noastră, o viață divină fără început și fără sfîrșit. Plotin mai putea spune, așadar, potrivit vechii înțelepciuni: „și aici sînt zei!"[162]

3. Și atunci, de ce sînt numai două ipostaze ale inteligibilului (dacă nu includem Unul)?

---

[162] Se presupune — poate în chip abuziv — că acest vitalism i-ar fi venit lui Plotin mai ales de la stoici, Ph. Merlan, *op.cit.*, p.131.

Prima explicație stă tocmai în nevoia de a distinge între un inteligibil care rămîne în sine, în afara timpului și a spațiului și un inteligibil care se ocupă cu corpurile, intră în spațiu și timp și animă Lumea, fiind „deopotrivă divizibil și indivizbil". Nu poate fi o singură ipostază, căci ar trebui să aibă atunci două funcții și două poziționări, perfect diferite, față de „lumea întîi". Nu pot fi mai multe, așa cum au încercat să adauge neoplatonicieni mai tîrzii precum Iamblichos sau Proclos, deoarece o a treia ipostază inteligibilă ar fi lipsită de o funcție specifică ei și s-ar identifica cumva cu una dintre celelalte două.

A doua explicație ține probabil de psihologie: Sufletul din noi este o natură care are afecte, emoții, pulsiuni, dar și opinii, care vrea, suferă, dar și gîndește, care face bine, sau face rău. Adesea ne înșelăm, uneori avem dreptate, fără să știm că avem. Alteori, în urma unui raționament laborios, ajungem la un adevăr mai stabil. Toate acestea pot fi socotite activități ale Sufletului. Dar se întîmplă ca, într-o străfulgerare, să obținem spontan adevărul, să simțim, să vedem brusc adevărul! Tot ce era confuz, incert, discutabil se limpezește într-o clipă, capătă fermitate, certitudine. Numim fenomenul „inspirație" și exclamăm: „S-a făcut lumină!" Ce fel de lumină? De unde a sosit ea? Și de ce nu sîntem conștienți nici de proveniența ei, nici de modul cum am fost capabili s-o aprindem, în caz că *noi* am aprins-o?

Astăzi psihologii vorbesc despre un travaliu inconștient al minții, preocupată, obsedată de un anumit subiect. Plotin nu cunoștea limbajul psihologiei moderne, dar știa prea bine că partea conștientă a minții noastre e numai o parte. Mai mult, știa că ea nu e nici măcar partea cea mai înaltă a ei, și că, dacă există un inconștient al afectelor elementare și al „libido"-ului, există și unul superior — un fel de supraconștiență, prin care ajungem instantaneu la adevăr, parcă fără efort prealabil și reflecție. Acest etaj superior al minții, gîndirea fără discursivitate, spontană, care parcă se unește cu adevărul și nu-l investighează cu efort, etaj la care suim atît de rar („geniul" romanticilor) — iată ce poate fi Intelectul, sau poate, spus în spirit mai plotinian, „urma" lui lăsată în Sufletul nostru.

În sfîrșit, Plotin, ca de obicei, credea că putea regăsi distincția Suflet-Intelect la Platon. Chiar în *Republica*, așa cum am mai amintit, Platon distinge între o gîndire analitică, discursivă nu-

mită διάνοια, care lucrează în baza unor deducții din postulate, și o gîndire sintetică pe care o numește νόησις, care obține adevărul „fără postulate“[163]. Citită în cheie existențială, această distincție autorizează, după Plotin, diferențierea între Suflet și Intelect. Iar în *Timaios*, 35a, Platon — crede Plotin[164] — exprimă *enigmatic* faptul că Sufletul este o natură intermediară, situată între Intelect și „lumea întîi“.

Și totuși nu rămîne paradoxal faptul că, în sine, toate Sufletele sînt identice și identice cu Sufletul universal? Cum de se deosebesc totuși atît de mult, nu numai oamenii de animale și de plante, dar chiar și oamenii între ei? Și asta cu atît mai mult cu cît fiecare dintre oameni are un Suflet individual, iar diferențele dintre oameni nu sînt puse numai pe seama materiei, a corporalității, așa cum avea tendința să facă Aristotel.[165]

Explicația stă în aceea că Sufletul la Plotin este o ipostază complexă, capabilă, tocmai pentru că se îngrijește de corp, de mai multe funcții, iar aceste funcții sînt actualizate sau manifestate în chip foarte diferit.[166] Inspirîndu-se din structura tripartită a Sufletului din *Republica* (dar modificînd fundamental semnificația propusă de Platon a celor trei părți ale sale), Plotin distinge și el la Suflet — fie el universal, sau individual — *trei părți*: o parte *superioară*, supra-conștientă și supra-rațională care se păstrează în contact permanent cu Intelectul, fără să se despartă niciodată de el; o parte *medie*, partea rațională <λογιστικόν>, sediul conștiinței, al voinței, al gîndirii discursive, dar și al imaginației (φανταστικόν), și o *parte inferioară*, infra-conștientă și infra-rațională — sediul senzațiilor, al instinctelor și al creșterii vegetative <φυτικόν>.[167]

---

[163] *Republica*, 511 a-e.

[164] *4*,IV.2,2 și *13*,III.9,10.

[165] V. *18*,V.7

[166] O extensivă analiză a ipostazei Sufletului la Plotin, la Matteo Andolfo, *L'ipostasi della Psyche in Plotino*, Milano, 1997.

[167] La Platon, partea superioară era cea rațională, cea intermediară era sediul afectelor și al înflăcărării, în timp ce ultima era partea apetitivă, sediul instinctelor. Plotin adaugă încă un etaj peste „rațional“ — suprarationalul intuiției intelectuale — alătură raționalului și unele dintre afectele legate de voință și afirmarea eului, și lasă ca parte a treia sediul impulsurilor și al libido-ului. Să mai observăm că această structură a Sufletului

Toată deosebirea dintre vietuitoare stă, prin urmare, în importanța pe care o cîștigă o parte sau alta în cadrul ansamblului. „Căci Sufletul este o multiplicitate, ce conține totul — și pe cele de sus, și pe cele de jos — pînă a fi în stare de orice viață, și sîntem fiecare dintre noi un univers inteligibil" — scrie Plotin. (*15*,III.4,3) Omul reprezintă un caz special: la el funcția intermediară a Sufletului, partea centrală, volitiv-rațională, este precumpănitoare. Dar ea se poate apleca spre funcțiile apetitive și atunci „e trasă în jos" de ele, și omul se abrutizează; sau, dimpotrivă, Sufletul poate privi spre partea sa superioară, se poate identifica cu ea, și astfel e în stare a regăsi în sine Intelectul. „Noi" — adică partea noastră conștientă, volitivă, capabilă de raționament discursiv — ne identificăm cu această parte medie.[168] Deasupra „noastră" stă partea superioară a Sufletului, aflată în contact direct cu Intelectul universal, de existența și funcționarea căreia de obicei nu avem cunoștință. Dar cum de nu sîntem conștienți de ceea ce avem în Suflet? Fiindcă nu sîntem atenți:

> „După cum, dacă un om ține să asculte vocea pe care o dorește, el se va îndepărta de celelalte voci și își va deștepta urechea spre sunetul preferabil de auzit, cînd acesta ar ajunge la el, tot așa și aici: lăsînd deoparte zgomotele lumii senzoriale — în măsura în care nu e necesar a le asculta — trebuie să păstrezi neatinsă puterea de percepție a Sufletului, gata să asculte sunetele lumii de sus." (*10*, V.1,12)

---

la Plotin (unde raționalul și conștiința sînt o insulă între două mări ale inconștientului) are analogii frapante cu structura psihicului la Freud: Super-ego, Ego și Id, cu diferența că, la Freud, Super-ego este proiecția în inconștient a dominației Tatălui și nu manifestarea imediată a Intelectului divin. Trebuie menționat și inconștientul colectiv al lui Jung, aflat cumva deasupra etajului conștient al minții și sediu al „arhetipurilor" colective. (Jung se referă la utilizarea veche, mai ales în scrierile hermetice, ale cuvîntului, C.G.Jung, *Psicologia e religione*,Milano 1977, p.72) De remarcat însă că, în timp ce pentru psihanaliză, supraconștiența apare în vise sau în psihopatologie, la Plotin ea este utilizată *metodic* pentru a se accede la Principiu în timpul vieții.

[168] Vezi și analiza lui Marie-Rose Mosée-Bastide, *La pensée philosophique de Plotin*, Paris-Bruxelles-Montréal, 1972, p.43, ca și Matteo Andolfo, *op.cit.*

Omul, prin urmare, este la Plotin o ființă aparte, tocmai datorită intermediarității ei. Spre deosebire de celelalte viețuitoare (a căror mobilitate pe scara ființelor se realizează numai în reîncarnările viitoare), omul e capabil de mobilitate între „cele două lumi" — teză fundamentală pe care Marsiglio Ficino, primul traducător modern al lui Plotin în latină, sau Pico de la Mirandola aveau să întemeieze „umanismul" Renașterii. Locul nostru, rămas perpetuu instabil, și-l dispută aprig ba fiara, ba zeul, ba chiar omul din noi.

4. Dar cum armonizează Plotin necesitatea universală ca Sufletele să însuflețească și să ordoneze cosmosul vizibil, cu responsabilitatea și libertatea lor individuale pe care și-o asumă atunci cînd „își pierd aripile", cum scria Platon în *Phaidros* ? În fapt, Plotin rezolvă chestiunea în termenii LI, aplicați la Suflet: privită din perspectiva Sufletului universal, lumea e bună și Sufletul nu e condamnat orînduind-o, ci împlinește o necesitate. Sentimentul suferinței, pedepsei și al „prizonieratului" în corp sînt legate de „uitarea" (parțială și temporară) a dimensiunii universale a Sufletului, de individualizare:

„Dar cînd Sufletele pleacă din Întreg, spre a deveni o parte și spre a-și aparține /numai lor însele/, de parcă suferă că se află laolaltă cu altcineva, atunci fiecare Suflet se duce în locul propriu. Iar cînd această îndepărtare durează mult timp, cînd Sufletul fuge de Întreg și se separă prin asumarea unei deosebiri și cînd el nu mai contemplă inteligibilul, atunci el rămîne o parte, se izolează, e lipsit de vlagă și se risipește în multe activități." (*6*,IV.8,4)

Dar această uitare a Întregului *e numai parțială și temporară*, deoarece, în fond, în temeiul LI, partea *este* Întregul. Sufletul individual nu e niciodată *cu totul individual* (ca în creștinism), nu e niciodată complet parte, separată de rest, în sensul LC, și nu e, de aceea, niciodată complet Aici și complet rupt de Acolo:

„Iar dacă ar trebui prins inimă împotriva opiniei celorlalți, ca să spunem mai limpede cum vedem lucrurile, vom zice că nici măcar întregul nostru Suflet nu se cufundă /în trup/, ci că o parte a sa rămîne veșnic pe tărîmul inteligibilului."(*6*,IV.8,8)

Perspectiva necesității universale și aceea a libertății individuale se *tempereazā* între ele precum *partea și întregul* se relațio-

nează în logica incorporalelor: „necesitatea conține libertatea de voință“[169] — scrie Plotin — evident, tot așa cum, în LI, întregul nu numai conține partea, dar *și este* partea. Necesitatea și responsabilitatea (libertatea) evidențiază, prin urmare, perspective diferite, dar complementare. Ele nu exprimă o contrarietate, deoarece, conform LI, nici partea (Sufletul individual, unde se manifestă libertatea și responsabilitatea) nu este în contradicție cu întregul (Sufletul universal, unde se manifestă necesitatea), ci este *echipotentă întregului*. La Plotin, *libertatea este o necesitate care se ignoră, la fel cum partea* (în LI) *este un întreg în latență; invers, întregul este partea pe deplin manifestată, așa cum necesitatea poate fi considerată o libertate care se cunoaște pe deplin.* [170]

De aici rezultă o extrem de importantă consecință de ordin soteriologic: *la Plotin, omul se poate „salva“ singur, fără ajutorul unui Mîntuitor*. Într-adevăr, dacă Sufletele și destinele individuale ar fi fost strict individuale, ele n-ar putea fi salvate decît din afara lor, printr-o grație divină, deoarece Întregul nu ar fi decît însumarea lor (rezultată prin LC), și poate nici măcar ea, iar atunci Sufletul ar rămîne, în mod natural, separat de Principiul său și ar trebui readus la el printr-un efort exterior, supraomenesc. Dar dacă Sufletul individual nu este numai o parte a Întregului, ci *este chiar el însuși*, în latență, Întregul, deși o ignoră, înseamnă că efortul propriu, interior, de cunoaștere și autocunoaștere (cu eventualul ajutor al unui dascăl de filozofie) sînt suficiente pentru a reactualiza latențele, a readuce individualul în universal și Sufletul în unire cu Principiul.[171] De aceea, la Plotin, spre deosebire de gnostici, creștini sau dualiștii radicali, binele și fericirea supremă — pe care unirea cu Unul le dăruiește — se pot obține „chiar și Aici“ prin „theoria“, fără să fie necesară plecarea efectivă, fizică din trup, după moarte.[172]

---

[169] *6*,IV.8,5.

[170] Invers la Hegel și Marx, unde libertatea este o necesitate înțeleasă. Pentru moderni, libertatea — a nu avea stăpîni — este supremul bine; pentru antici, a nu avea stăpîni nu este un bine intrinsec, ci binele este a avea *stăpîni buni*. Cf. *Phaidon*, 62b și în continuare, unde se afirmă că oamenii sînt „lucrul“ zeilor.

[171] Vezi, pentru aplicarea LI și a modelului științei ipotetico-deductive la chestiunea reintegrării individului în Întreg, *13*,III.9,2.

[172] *9*,VI.9,9.

Faptul că au judecat problema plotiniană a întrupării și individualizării, neglijînd relația Întreg–parte bazată pe LI în cazul Sufletului, i-a determinat pe mulți comentatori să-i reproșeze lui Plotin o pretinsă inconsecvență, susținînd că filozoful nu ar fi explicat convingător de ce întruparea este deopotrivă necesară și liberă.[173] Alții, precum Bréhier, au vrut să-l „salveze“ vorbind despre o anticipare a „armoniei prestabilite“ leibniziene.[174] Conceptul nu este atît anacronic în cazul lui Plotin, cît, după părerea mea, fals: la Leibniz, „armonia prestabilită“ punea în acord două ordine existențiale diferite, chiar opuse: *corporalul*, reglementat de legile deterministe ale naturii, și *spiritualul*, supus finalității și libertății. Ele puteau fi armonizate, în viziunea lui Leibniz, numai prin acțiunea unei Providențe perfecte și situate în afara lumii, așa cum meșterul ceasornicar se află în afara ceasurilor pe care le potrivește ca să meargă exact la fel. La Plotin însă, Sufletul universal și Sufletele individuale, respectiv necesitatea și libertatea, sînt aspecte complementare *ale aceleiași realități spirituale și incorporale;* de aceea, ele se *temperează* în mod autonom, rațional și fără a recurge la un „deus ex machina“. Pentru a înțelege ceea ce se întîmplă este doar nevoie să se rețină faptul că, în cazul realităților incorporale precum Sufletul sau Intelectul, partea și întregul nu se opun, nu se exclud, ci fiecare dintre ele *este nu numai el însuși, ci, deopotrivă, și celălalt*.[175]

7. Răul și Materia

1. Nu cred că mă înșel spunînd însă că piatra de încercare a spiritului de „temperanță“ prin care Plotin își organizează sistemul se numește „problema răului“. Și cum de n-ar fi așa? Pentru un metafizician monist e foarte greu să evite ca răul să fie opera Principiului sau a Binelui, care astfel, fiind capabil să creeze răul, nu mai apare cu desăvîrșire bun. Iar dacă acordă răului o prezență metafizică independentă de Principiu, atunci acesta nu

---

173 V.de exemplu, Klaus Kremer, „Einleitung“ la *Plotin, Seele-Geist--Eines*, Hamburg, 1999, p. XVII.

174 PB,4, p. 214.

175 Se regăsește aici și asemănarea unilaterală: în măsura în care partea își dă seama că nu doar e conținută în Întreg, dar îl și conține pe Acesta, ea se aseamănă cu El, devine El.

mai este cu adevărat Principiul unic, ci trebuie să împartă însușirea de Principiu cu altceva sau *altcineva* — Materia, un Suflet universal malefic etc.

Iar apoi lumea aceasta în care trăim — este ea creația Binelui și este deci în esență bună ? Dacă da, de ce atîta suferință și nedreptate în ea ? Sau este ea rea ? Atunci cine a creat-o și de ce ?

Dificultățile lui Plotin se vedeau, dincolo de aceste eterne întrebări, sporite și de două circumstanțe speciale: Mai întîi prezența gnosticismului — la care m-am mai referit — cu dualismul lui categoric și cu explicația sa tranșantă, poate nu foarte rafinat filozofică, dar ușor de înțeles, vie și dramatică, părea să facă viața grea oricărui gînditor care ar fi dorit să dilueze *consistența răului*, să-l însiropeze cu vorbe vag consolatoare.

Apoi eterna „problemă Platon“ : Maestrul însuși părea a se fi contrazis flagrant în chestiunea dacă lumea noastră, „lumea întîi“, este bună sau rea și de ce a fost ea creată. Plotin era perfect conștient de aceste contradicții: „Ce zice, prin urmare, acest filozof ? El nu pare a spune pretutindeni același lucru, pentru ca să putem cu ușurință cunoaște intenția sa.“ (*6*, IV.8,1)

Și într-adevăr, judecînd după anumite pasaje din *Phaidon*, *Phaidros* și *Republica* — de care Plotin amintește — oricine poate observa că Platon are o perspectivă pesimistă asupra vieții din „lumea întîi“ pe care o vede ca pe o „închisoare“ sau un „mormînt“ și o „peșteră“ pentru un Suflet rătăcit, care „și-a pierdut aripile“. Se poate înțelege că lumea corporală și materia sînt rele, că la ele se regăsește originea răului. Îndemnul „trebuie fugit de Aici“[176] capătă implicații soteriologice, dar constituie și o judecată morală negativă la adresa „lumii întîi“ și a constituentului ei, aparent, decisiv — *Materia*.

Prin contrast, anumite pasaje din *Timaios* descriu un Demiurg bun care a creat un Univers ca pe un viețuitor bun și frumos, pe care l-a orînduit cît mai bine după un plan divin.[177] Perspectiva e mai luminoasă, lumea ar fi, așadar, bună, iar Sufletul ar avea de pus în practică un plan divin — acela de a avea grijă de corpuri,

---

[176] *Theaitetos* 176a.

[177] *Timaios*, 29a: „Iar dacă acest cosmos este frumos, iar Demiurgul este bun, e limpede că, în timp ce-l făurea, acesta a privit modelul veșnic.“ (trad. Cătălin Partenie, în PO, VII, p.143)

de a le însufleți, orîndui și împodobi[178]. Pe de altă parte, tot în *Timaios*, Platon amintește aluziv și de faptul că Materia, pe care el o numește „receptacol", „doică", sau „spațiu", este o existență anterioară creației Universului, o natură independentă de Forme și amorfă, capabilă să primească orice Forme, și totuși în mod paradoxal animată de o mișcare proprie dezordonată înaintea creației. La acestea se adăuga interpretarea influentă a lui Aristotel, ca și a primilor succesori ai lui Platon la conducerea Academiei, Speusippos și Xenocrates; aceștia identificau „receptacolul" sau Materia din *Timaios* cu *Dualitatea indefinită* din învățătura esoterică a lui Platon și susțineau că ea este un principiu independent și antitetic față de *Unu* sau *Bine*. Pe scurt, deși Platon părea uneori favorabil „lumii întîi", adesea el nu era departe de o concepție dualistă, unde lumea să fie disputată între două principii contrare, Binele și Răul. Iar acesta din urmă era reprezentat de un fel de Suflet malefic, identificabil cu ceea ce, de la Aristotel înainte, filozofia va denumi „Materie" (ὕλη).

Or, pentru Plotin toate aceste implicații sau lecturi dualiste ale lui Platon erau inacceptabile. Care erau prin urmare constrîngerile cărora el le era supus?

1) Unul sau Binele trebuia să rămînă unicul Principiu. Materia era necesar să fie creația sa, la fel ca orice altceva.

2) Răul trebuia să aibă un fundament metafizic, un temei absolut. Luarea în considerare numai a răului relativ, ca absență parțială a binelui și ca un bine relativ în ultimă analiză, inclus în planul general al Universului — formulă stoică pe care Plotin însuși o adoptă și o dezvoltă în tratatele sale *Despre providență* — constituia o soluție temporară și numai parțial acceptabilă. Într-adevăr, se putea astfel arăta că „drama" jucată de Suflete în „lumea întîi" — imaginea este dezvoltată de Plotin într-unul dintre aceste tratate — era în ansamblu frumoasă și armonioasă. Dar această „dramă bine alcătuită" rămînea totuși o „dramă", chiar o „dramă tragică", o caracteristică pe care gnosticii știau foarte bine s-o exploateze. Quietismul de inspirație stoică nu părea suficient pentru o conștiință morală autentică. Trebuia ceva mai consistent pentru a da sens mizeriei universale. De acord: răul pu-

[178] A nu se uita că *κόσμος* înseamnă atît „ordine", cît și „podoabă".

tea să fie adesea un bine relativ și parțial; dar în final, era nevoie să existe chiar Răul.

3) Așa stînd lucrurile, Principiul nu avea voie să fie „contaminat“ de rău, sau să devină mai puțin bun datorită răului pe care îl produsese. Binele nu trebuia impurificat cu rău, așa cum nici Răul nu putea fi atenuat cu bine. Binele absolut trebuia să rămînă Bine absolut, deși el era Principiul și, în definitiv, cauza Răului absolut.

4) Teoria despre rău trebuia să se integreze sistemului „celor trei lumi“.

5) Era necesar ca teoria să se armonizeze cu Platon sau, mai exact, cu interpretarea sa acceptabilă în cercurile platoniciene.

Elaborarea lui Plotin — de regăsit mai ales în două tratate, unul timpuriu, *Despre cele două materii* (*12*,II.4), și unul tîrziu, *De unde vin relele* (*51*,I.8) — acceptă existența unui Rău absolut pe care îl identifică cu Materia. Pasul era temerar căci existența unui „Rău prim“ <πρῶτον κακόν >, ba chiar a unui „principiu al Răului“ <ἀρχὴ κακῶν > amenința să împingă sistemul de-a rostogolul pe povîrnișul dualismului. Și totuși, Plotin acceptă deschis provocarea: *Materia, deși Răul absolut, este creată*; ea este, în mod direct, creația Sufletului, iar în mod indirect, *prin intermediari*, reprezintă creația Principiului.[179] *Materia constituie* „stația terminus“ *în procesul de creație*. (*15*,III.4,1) Iar corpurile sînt reflexiile Sufletului în Materie, oglindirile sale pe care el le animă.[180]

---

[179] Pasajul următor ar trebui să oprească disputele asupra faptului dacă la Plotin materia este sau nu este creată: „Ce este aceasta? După cum tot ce a fost generat mai înainte a fost generat fără formă, dar a căpătat formă prin întoarcerea spre cel care l-a generat, fiind, ca să spunem așa, crescut de acela /ca de un părinte/ așa și aici, spunem că ceea ce este acum generat nu este încă un aspect al unui Suflet, căci lucrul nu trăiește încă, ci este o totală indeterminare. Căci, deși indeterminarea există și în ipostazele precedente, totuși ea se află /Acolo/ așezată într-o formă, și /prin urmare/ nu este indeterminare totală, ci este doar indeterminare în raport cu desăvîrșirea sa /posibilă/. Dar indeterminarea în cazul de față este totală.“ (*15*, III.4,1) Vezi, pentru o concepție *aparent* diferită despre Materie, *6*,IV.8,6, nota 37.

[180] V. și Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Paris, 2001, pp.143–147 și referința lui Luc Brisson asupra disputei dacă Materia la Plotin este sau nu creată, în Luc Brisson, „Le logos chez Plotin“, în OD.

Dar, dacă Materia rămîne, fie și indirect, creația Unului și dacă Unul este Binele, nu înseamnă oare că Binele creează Răul? Iar dacă creează Răul, nu înseamnă că El este, fie și relativ, rău, așa cum, pe de-altă parte, dacă Răul este creat de Bine, nu devine el, în mod relativ, bun? Nu se regăsesc cauzele în efectele lor, precum se regăsește focul în căldură și artistul în operă, și nu conțin efectele, operele ceva din cauză? Din nou, dificultatea pare insolubilă.

2. Cum ne-am obișnuit, Plotin gîndește radical: el va începe prin a extrage ultimele consecințe din teoria asupra materiei sensibile moștenită de la Aristotel, corectînd în același timp, implicit, și teoria lui Platon despre „receptacolul-spațiu“:

Aristotel nu privea materia ca pe un rău, și cu atît mai puțin ca pe un rău absolut, ci ca pe ceva *indiferent*, deopotrivă capabil de bine sau de rău. Materia era la el un alt nume pentru *virtualitatea-posibilitate* <δύναμις>: era ceea ce se poate actualiza, ceea ce căpăta formă într-un mod sau altul. Or, în general, consideră Aristotel, existau două moduri contrare de actualizare a materiei-virtualitate, unul pozitiv, celălalt negativ — ceea ce el numește *formă* și *privațiune*. Avem, așadar, un „trio“: materia, forma și privațiunea, ce au o existență *analogică:* contează *relația* dintre cei trei parteneri, dar în mod efectiv ei se regăsesc sub aspecte variate în toate genurile de lucruri: „De exemplu, s-ar putea spune că există trei principii: forma, privațiunea și materia. Numai că fiecare dintre acestea constituie un gen diferit pentru fiecare gen de lucruri. De pildă, în cazul culorii, aceste /trei principii/ sunt: albul, negrul, suprafața; /în alt caz avem/ lumina, întunericul și aerul — din acestea provin ziua și noaptea.“[181]

Așadar, materia, forma, privațiunea au la Aristotel un conținut *analogic și relațional*: aerul este materie pentru întuneric și lumină, dar aerul, la rîndul lui, este formă în raport cu o materie mai elementară. Corpul este materie pentru sănătate și boală, dar, la rîndul lui, corpul este formă în raport cu elementele (apă, foc, pămînt) din care este constituit. La fel, boala este privațiunea de sănătate, dar nu și de alte proprietăți: medicii știu bine că bolile nu sînt lipsite de formele lor. Sau oțetul este — explică Aristotel —, în

---

[181] *Met.* Λ, 4, 1070b, 385.

raport cu apa luată ca materie, privațiune; și anume este privațiunea de acea formă care este vinul. *Dar oțetul este o privațiune relativă numai la vin și la apă, nu în mod absolut*, căci altminteri, el este totuși o formă. (Cei care au nevoie de el la salată știu de ce!) Înțelegem de aici de ce, pentru Stagirit, materia nu este nici bună, nici rea; cît despre privațiune, aceasta este un rău relativ, în timp ce forma este un bine relativ.

Plotin acceptă această teorie[182], dar o împinge pînă la ultimele consecințe, întrevăzute dar nediscutate de Aristotel.[183] Plotin se întreabă: ce se va întîmpla cu Materia sensibilă *luată ca absolut* ? Cu Materia, care nu mai este deloc formă pentru o altă materie mai elementară, deoarece așa ceva nu mai există ? Or, a admite existența unui astfel de absolut este inevitabil, căci existența materiei relative presupune existența Materiei absolute. „Spunem că ea este Materia tuturor lucrurilor senzoriale și nu numai materia unora, iar pentru alte lucruri — formă; de exemplu lutul este materie pentru olar, dar nu este materie la modul absolut. Or, în cazul Materiei /primordiale/ nu e așa: pe ea o declarăm Materie în raport cu toate lucrurile, fără să putem atașa propriei ei naturi nici o proprietate dintre cele care se văd la lucrurile senzoriale."[184]

În consecință, Plotin „retrage" acestei Materii primordiale absolut toate proprietățile, inclusiv dimensiunea și cantitatea, prin urmare spațialitatea ori — pentru a vorbi în termenii lui Descartes — *întinderea.* Într-adevăr, el demonstrează împotriva unor stoici și chiar a unor platonicieni, care lăsau Materiei cantitatea și anumite proprietăți geometrice, precum întinderea, că așa ceva contrazice teza asumată că Materia trebuie să fie lipsită de orice calitate: astfel, orice calitate — de pildă aceea de a fi un munte

---

[182] Să amintim numai că Plotin preia și teoria lui Aristotel asupra „materiei inteligibile", adică a materiei Formelor. (*12*,II,4) Aceasta se comportă în raport cu Formele, precum genul în raport cu specia. Ea este determinată și o Ființă și poate fi echivalată cu ceea ce este *latent*, dar totuși actualizat în Intelect. Ea pare a fi echivalentă și cu actualizarea externă a Unului, actualizare care, reîntorcîndu-se spre Principiu, devine Intelect și *ceea-ce-este* ceva. Materia inteligibilă este bună, precum Intelectul în care se află, și nu are nici o legătură cu problema răului.

[183] *Met.* Z, 3, 1029a, 228.

[184] *12,* II.4,8.

sau o insectă — are și o determinare cantitativă, între anumite limite: un munte nu poate fi cît un bolovan, nici o insectă cît un elefant. Pe scurt, Materia primordială trebuie să fie absolut fără proprietăți și nici să nu poată dobîndi temporar anumite proprietăți. Căci, dacă ar fi altfel — raționează filozoful — ea nu ar putea fi receptacolul tuturor calităților și Formelor, și ar înceta să fie ceea ce este, devenind o materie secundă.[185] Ceea ce înseamnă că Materia nu ar putea fi nici măcar „spațiu" <χώρα>, cum o numea Platon[186], deoarece spațiul posedă anumite proprietăți, cum ar fi dimensiunile și mărimea. Or, Materia nu trebuie să aibă nimic — mai mult, nu trebuie *să fie nimic,* pentru ca să poată primi totul.

În această situație, Materia va deveni identică cu *privațiunea,* va fi privațiunea la modul absolut. Dacă, la Aristotel, materia relativă și privațiunea relativă se deosebeau, iată că la Plotin privațiunea absolută și Materia absolută vor coincide.

3. Materia sensibilă[187], la Plotin, devine astfel ceva tot mai fantomatic: neavînd nici un fel de calități, ea acceptă orice calitate, așa cum acceptă un ecran imaginile proiectate pe el, adică fără a se asocia cu ele. Ea este *multiplicitatea absolută* <τὰ πολλὰ>, *alteritatea absolută* <τὰ ἄλλα>, *indeterminarea absolută* <ἀοριστία>. Este lipsită de orice unitate, de orice Formă, este Neformă, căci altminteri nu ar mai fi indeterminare și privațiune absolute. Cum

---

[185] La Aristotel, materia, ca virtualitate-posibilitate, poate deveni *ceva,* de exemplu, bronzul poate deveni statuia lui Apollon. Plotin neagă însă că, în sens riguros, bronzul devine statuie, căci aceasta ar însemna că el *este,* fie și accidental, statuie. Or, privațiunea nu poate fi contrariul ei, adică formă.

[186] *Timaios,* 52b: „Al treilea gen este al „spațiului" existent etern; el nu acceptă nimicirea și oferă un loc spre ședere *<ἕδρα>* tuturor lucrurilor care posedă devenire..."

[187] Există la Plotin, cum am amintit, și o materie inteligibilă, aflată în Intelect și constituind materia Formelor. Despre ea Plotin afirmă că este bună, că, unită fiind esențial cu Forma, „are o viață determinată" (v.supra), că este „Ființă": „Căci substratul de Acolo este o Ființă, sau mai curînd este o Ființă concepută laolaltă cu Forma care i se aplică, o Ființă în întregime străluminată." (*12,*II.4,5) Ea este, în fapt, „latența" în sensul nostru, adică Forma neexplicitată, dar existentă.

poate fi ea atunci gîndită, de vreme ce gîndirea funcționează prin unirea unui subiect cu un predicat și, prin urmare, prin atribuirea de proprietăți unui subiect ? Strict vorbind, este imposibil și Sufletul o „gîndește negîndind-o" : „/gîndirea despre Materie/ care se vrea gîndire nu este de fapt gîndire, ci mai curînd o /formă de/ negîndire... Și, examinînd chestiunea, Platon a spus că /Materia/ trebuie concepută printr-un « raționament bastard »".[188]

Dar de ce este Materia rea, de ce este ea Răul ? Tocmai fiindcă este lipsită de orice unitate. Or, prezența unității, a Unului, înseamnă prezența, oricît de îndepărtată, a Binelui. Dacă Intelectul era *unu-multiplu,* dacă Sufletul era *unu și multiplu,* Materia, fiind *multiplul* la modul absolut, este situată la depărtarea maximă față de Unu și nu posedă nici un fel de unitate. Materia stă la limita neființei: Iar „Sufletul nu suportă să se oprească multă vreme în lumea neființei"[189]. Și totuși Materia *există,* ba e chiar o existență necesară, pentru că altminteri nici corpurile nu ar mai exista, neexistînd un receptacol absolut care să primească Formele.

Consecința e spectaculoasă: în fapt, Materia ajunge să fie expulzată din Realitate, din *ceea-ce-este ceva,* drept în Existența pură, nerelaționată, în *ceea ce este* și doar atît: *întocmai ca și Unul!*

> „...Aici, înaintea /Materiei sensibile/ se află ceea-ce-este /ceva/. Prin urmare, Materia /sensibilă/ nu este /ceva/, fiind altceva /decît ceea-ce-este /ceva/, deoarece este situată în josul lui ceea-ce-este /ceva/."[190]

4. Am văzut cum, încercînd să *tempereze* postulatul Principiului unic cu doctrina platoniciană a „celor două lumi", Plotin introdusese o „a treia lume" — lumea Existenței pure — care să includă domeniul Realității, fără a coincide cu el. Această „a treia lume" avusese — la un moment dat — un singur locatar: Unul sau Binele, adică Principiul. Iată însă că, pe neașteptate (din perspectiva noastră explicativă), ea a căpătat un nou locatar, poziționat antitetic Unului: Materia. Că cei doi „locatari" seamănă, dar se și opun antitetic, se poate ușor vedea:

---

188 *12,* II.4, 8.
189 *12,* II.4, 10.
190 *12.* II.4, 16

– Unul dă totul pentru că este diferit de tot ceea ce dă. Materia primește totul pentru că este diferită de tot ceea ce primește.

– Unul nu se consumă (nu devine altceva) producînd Realitatea. Materia nu se consumă (nu devine altceva) primind Realitatea.

– Unul nu poate fi asociat cu nici un predicat, deoarece orice asociere l-ar dedubla sau multiplica, făcîndu-l să nu mai fie Unul absolut. Materia nu poate fi asociată cu nici un predicat, deoarece orice asociere ar unifica-o, ar fixa-o într-o determinare, făcîndu-o să nu mai fie multiplul absolut.

– Unul este non-relaționabil, deoarece este identitatea absolută. Materia este non-relaționabilă, deoarece este alteritatea absolută.

– Unul este mai presus de Ființă, de Formă, de ceea-ce-este ceva. Materia este mai prejos de Ființă, de Formă, de ceea-ce-este ceva.

– Unul este incognoscibil pentru că orice cunoaștere l-ar presupune relativ multiplu. Materia este incognoscibilă (sau cognoscibilă printr-un „raționament bastard“) pentru că orice cunoaștere rațională ar presupune-o relativ unitară.

– În fine, Unul este creatorul universal, în timp ce Materia este pasivitatea universală.

Și atunci cum se rezolvă paradoxul că Binele, deoarece creează Răul, se regăsește în acesta și deci nu mai e perfect bun ? Trebuie observat că afirmația aceasta pornește de la presupoziția că *întotdeauna cauza se regăsește structural în efectele ei și că efectul conține cumva, în structura sa, cauza.* Or, presupoziția este valabilă la nivelul Realității, dar nu și dacă se sare (și încă de două ori) de la aceasta la Existență. Într-adevăr, Materia este creată de Unu *mediat* (7,V.4,1), dar în mod direct ea este creația Sufletului, adică a Realității. Realitatea se regăsește parțial în Materie, deoarece chiar și Realitatea conține multiplicitatea, stăpînită însă de unitate. *Dar Unul nu se regăsește în Materie, deoarece El este despărțit radical de orice multiplicitate.* Avem astfel o serie de patru termeni[191] :

---

[191] Uneori Plotin complică aparent schema, introducînd între Suflet (unu și multiplu) și Materie (multiplu) un termen intermediar: formele

A. Unu	B.unu-multiplu	C. unu și multiplu	D.multiplu
	(Intelect)	(Suflet)	(Materie)
Existență 1	Realitate 1	Realitate 2	Existență 2

Se poate spune că A se regăsește în B, B — în C, C — în D, dar A nu se regăsește în D. Obținem o relație de incluziune recurentă care nu este, decît pînă la un punct, tranzitivă. *Între A și D domnește discontinuitatea totală, deși fiecare termen este în continuitate cu cel anterior!*

Altfel spus: *un singur salt de nivel*: de la Existență la Realitate, sau de la Realitate la Existență — menține comunicarea nivelurilor. Un *dublu salt* însă o întrerupe.

Se poate exprima același lucru și în limbajul *asemănării unilaterale*: am acceptat că ipostaza inferioară se aseamănă cu cea superioară pentru că o conține. În acest caz, Materia s-ar putea asemăna cel mult cu Sufletul (teoretic și cu Intelectul) — și faptul că Materia funcționează ca un „ecran" al Formelor poate fi interpretat ca o astfel de „asemănare"[192]. Dar Materia nu s-ar putea asemăna cu Principiul — cu Unul sau Binele — deoarece ea, spre deosebire de celelalte ipostaze, nu-L conține pe Acesta. Asemănarea devine și ea, la un moment dat, intranzitivă. „Reîntoarcerea" Materiei la Principiu se dovedește, astfel, blocată și Realitatea rămîne să „plutească" deasupra Materiei (proiectînd asupra ei, ca asupra unui ecran, Formele care devin corpuri însuflețite).

În urmă, s-ar putea afirma și că, de vreme ce *Materia nu are nimic din ceea ce primește* (spre deosebire de Unu, care nu are nimic din ceea ce dă), ea nu va avea nimic din binele-unitate primit de la ipostazele superioare. Acoperită superficial de Forme, ea rămîne „un cadavru dichisit", spre deosebire de materia inte-

---

imanente sau corpurile: *multiplu și unu* (*4*,IV.2,2). Acestea însă nu sînt considerate ca reprezentînd o ipostază autonomă. În orice caz, chestiunea nu are însemnătate în ceea ce privește relația dintre primul termen (Unu) și ultimul (Materia).

[192] Aceasta, firește, dacă nu considerăm că, de fapt, asemănarea unilaterală presupune regăsirea în sine numai a Unului (sau a unității). Totuși, într-un anume sens, cred că putem vorbi de asemănare a Materiei cu Sufletul. În acest fel, reîntoarcerea ei este limitată, restrînsă numai pînă la „partea inferioară a lui ceea-ce-este ceva".

ligibilă, substratul Formelor din Intelect care este Ființă latentă și „posedă o viață definită și inteligentă“[193]. Plotin ilustrează această exterioritate a Materiei sensibile în raport cu Formele și Realitatea autentică cu o imagine fermecătoare:

> „...deoarece răul /Materia/ e o prezență necesară, el este prins de jur împrejur cu lanțuri frumoase, precum unii prizonieri sînt legați cu lanțuri de aur; astfel este ascuns de acestea, pentru ca zeii să nu vadă ceea ce-i hîd <ἄμουσα>, iar oamenii să nu fie nevoiți să vadă răul mereu, ci chiar atunci cînd îl văd, să trăiască laolaltă cu imagini ale frumosului, /date lor/ înspre reamintire.“[194]

Imaginea care, în mare, aparține metaforelor separării, spune însă și ceva caracteristic cazului de față: materia (Răul) nu „contaminează“ cu prezența ei Unul (zeii), de care este, cumva, ascunsă; ea poate „reveni“ cu adevărat numai pînă la limita de jos a Realității, deoarece este mai jos ontologic decît aceasta, așa cum Unul nu poate coborî, epuizîndu-se în Realitate, deoarece este mai presus ontologic decît ea.[195]

Și atunci: a reușit Plotin să răspundă constrîngerilor despre care vorbeam mai sus? Faptul mi se pare de necontestat. Într-adevăr:

– Materia rămîne, indirect, opera Principiului și nu este un principiu echivalent, necreat, creator, egal cu El (așa cum părea a fi la Platon), ceea ce înlătură deriva dualistă.

– Fiind mai prejos de Realitate, care este mai prejos de Unu, Materia nu cuprinde în sine Unul. Unul (sau Binele) nu se regăsește structural în creația sa ultimă și Răul nu este „ameliorat“ de bine.

– Dar nici Răul nu se regăsește în Bine (nu este un bine relativ), cu care nu se poate asemăna deloc și nu se poate deci „întoarce“ pînă la El și nu-L poate contamina cu rău.

– Răul absolut capătă un suport metafizic clar, antitetic situat față de Bine, fără a fi Principiu. Marele paradox primește o soluție simplă și de o mare eleganță. Binele creează în ultimă instanță Răul, dar nu se află în el (așa cum, în general, se află cau-

---

[193] *12*,II.4,5.

[194] *51*, I.8,15.

[195] V. și Matteo Andolfo, *L'ipostase delle „Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano,1997, p.262. Autorul observă că relația dintre Forme și materie la Plotin nu are deloc consistența „compusului“ aristotelic, în primul rînd datorită inconsistenței ontologice a materiei.

zele în efectele lor), deoarece este separat de acesta de „blocul" Realității. Partizanilor răului edulcorat, imaginat ca un bine mai mic, li se poate opune un rău „solid", consistent, metafizic. Gnosticilor care vor ca lumea să fie ruptă după două Principii li se poate răspunde cu dependența Răului de Bine. Moniștii moderați găsesc un singur Principiu. Pesimiștii au satisfacția de a recunoaște un Rău absolut, iar optimiștii se pot bucura că e ireal!

Teoria se păstrează, așadar, în cadrul schițat al doctrinei „celor trei lumi". Principiul unic rămîne în picioare. Atîta doar că „lumea a treia" — Existența — *a căpătat doi locatari, și nu unul singur*. Între ei — oprind printr-un dublu salt de nivel comunicarea dintre ei — stă ferm Realitatea!

În sfîrșit, *răul secund*, răul moral din lumea noastră, se naște — spune Plotin — deoarece Sufletul uită de Tot, individualizîndu-se, fiind ispitit „să se privească în oglinda lui Dionysos", care nu e alta decît Materia. Numai că eroarea Sufletelor — așa cum am mai spus-o — nu e definitivă și nici esențială: „Sufletele oamenilor, văzîndu-și reflectările lor, ca în oglinda lui Dionysos, ajung Aici după ce au plecat de sus, fără însă să fie tăiate ele însele de Principiul lor și de Intelect." (*27*,IV.3,12)

5. Doctrina plotiniană despre Materie și rău se poate prevala de unele sugestii platoniciene, citite desigur cu alți ochelari decît cei ai filologiei moderne. Plotin are grijă să observe că Materia era numită de Platon în „doctrina esoterică" (după cum relatează Aristotel) „marele și micul", ceea ce filozoful nostru interpretează ca evocînd totala disponibilitate și receptivitate a materiei, indeterminarea ei absolută.[196] Apoi, sintagma „raționament bastard", adică raționamentul prin care este gîndită Materia, este luat din *Timaios*.[197] Foarte puțin probabil însă că Platon se gîndea să sterilizeze materia de absolut orice calități. E mult mai plauzibil că el vedea „receptacolul" sau „doica" drept un fel de haos primordial necreat, nu lipsit de o mișcare elementară, dezordonată, și pe care Demiurgul îl pune, însă nu complet, în ordine. De asemenea, faptul că Platon numea Materia și „spațiu" <χώρα>, sugerează că el nu o priva de întindere și de dimensiune și este sem-

[196] *12*,II.4,11.
[197] *Timaios*, 52b.

nificativ că Plotin evită să utilizeze această denumire platoniciană. Dar la urma-urmelor, fabricarea lumii relatată în *Timaios* este un mit povestit de un personaj diferit de Platon și nimeni nu știe cît de mult credea Platon în toate detaliile respective.

Oricum, expulzarea Materiei și a Răului în afara Realității, dar nu și a Existenței absolute mi se pare, din partea lui Plotin, o performanță filozofică ce „taie răsuflarea", ca să spunem așa, indiferent de cît de autentic platonician ar fi procedeul. Nu-i mai puțin adevărat că ea rămîne dificil de înțeles și pretează la echivocuri, mai ales în absența unei terminologii care să deosebească limpede Realitatea de Existență. Proclos, important neoplatonician atenian din secolul al V-lea, o minte agilă, dar prea scolastică și rigidă, combate teoria lui Plotin despre Materie, susținînd că aceasta trebuie să fie bună, tocmai deoarece este creația Unului, care nu poate fi făcut responsabil de ceva rău.[198] Nici unii dintre cei mai noi interpreți ai lui Plotin nu par să fi înțeles mult mai mult. D. O'Meara scrie: „Materia, ca rău absolut, nu e numai limita derivării (procesiunii). Ea este și rezultatul derivării: Materia este produsă de Suflet. Rămîne paradoxul nerezolvat că Binele care, pentru Plotin, trebuie să dea din sine, din bunătatea sa, în fapt generează răul."[199]

Cu adevărat, „răul lui Plotin" e acoperit cu „lanțuri de aur": greu de văzut, anevoie de înțeles. Dar, pentru a răzbate la el, de data aceasta nu-i util un „raționament bastard"!

8. *Concluzii*

1. Așadar, este pînă la urmă Plotin „contemporanul nostru"? Mai are veacul acesta ceva de învățat de la el? Răspunsurile, cum e și firesc, vor varia considerabil. Mulți îl vor cerceta și studia în continuare pentru rolul său în dezvoltarea platonismului — de fapt ca pe un reper fundamental în istoria îndelungată a unui curent filozofic care nu e lipsit de aderenți nici în zilele noastre. Se va vedea de asemenea în Plotin și o figură emblematică a Antichității tîrzii, cu eclectismul ei filozofic, cu preocuparea pentru

---

[198] Jan Opsomer, „Proclus vs Plotinus on Matter (De mal.subs.30-7)", în *Phronesis*, XLVI/2, Leiden, 2001.

[199] D. O'Meara, *Traité 51*, I.8, *Sur l'origine des maux*, Paris, 1999, p. 109.

spiritual, mistică și mîntuire personală; notele acestea în care adesea s-a văzut și o anticipare a Evului Mediu, cînd nu chiar a „decadenței“ moderne, pot fi regăsite din plin și la Plotin.

Plotin i-a atras de demult și pe orientaliști și, în general, pe cei care au pariat pe mitul vechii înțelepciuni a Orientului care ar fi fost transplantată în Occident. Episodul biografic referitor la încercarea filozofului de a cunoaște mai multe despre înțelepciunea magilor și a brahmanilor, cu ocazia campaniei împăratului Gordianus împotriva perșilor, a stimulat deopotrivă imaginația și cercetările. Émile Bréhier credea a găsi anumite asemănări frapante între unele pasaje plotiniene care vorbeau despre aflarea Unului în sine însuși și unirea cu El, și versete din Upanișade, unde se vorbește despre identitatea dintre Brahman și Atman.[200] Influența directă a filozofiei indiene asupra lui Plotin pare totuși puțin probabilă, iar nuanțele misticii plotiniene rămîn considerabil diferite de ceea ce găsim de fapt în Upanișade.[201] Plotin își hrănește geniul propriu, ca să spunem așa, pe seama cămării bogate și variate a filozofiei grecești, și nu mi se pare că e nevoie de recurs la alimente „externe“ pentru a-l explica sau înțelege.

Istoria artei a găsit și ea ceva interesant la Plotin: André Grabar a studiat demult deja conexiunile posibile dintre estetica implicită la Plotin și estetica artei vizuale a Antichității tîrzii și a Bizanțului.[202] Există probabil o relație reală aici între cele două estetici, chiar dacă indirectă, realizată prin intermedierea neoplatonicienilor creștini.

Începînd cu epoca romantismului care l-a redescoperit pe Plotin, mulți scriitori și gînditori s-au simțit atrași de filozofia sa pro-

---

[200] É. Bréhier, *Filozofia lui Plotin,* (1928,1998), Timișoara, 2000, p. 107: „Astfel găsim, chiar în centrul gîndirii lui Plotin, un element străin și care nu se lasă încadrat și clasificat. Teoria Inteligenței ca ființă universală nu ține nici de raționalismul grec, nici de pietatea răspîndită printre cercurile religioase ale vremii... Trebuie deci să căutăm sursa filozofiei lui Plotin mai departe decît în Orientul apropiat Greciei, pînă în speculația religioasă a Indiei, care, în vremea lui, era fixată deja de veacuri în Upanișade, și-și păstrase toată vitalitatea.“

[201] J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality,* Cambridge, 1967, pp. 228–229.

[202] André Grabar, „Plotin et les origines de l'esthétique médiévale“ în vol. *L'Art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Paris,1946.

fund preocupată de subiectivitate, de înțelegerea naturii eului, de lămurirea unor trăiri inconștiente, dar cu efecte decisive asupra ființei noastre. Estetica romantică, puternic spiritualistă, a aplaudat importanța modestă acordată de Plotin proporțiilor și simetriei formale „clasice" ca sursă a frumosului. Se poate bineînțeles, așa cum a făcut mult mai recent Pierre Hadot, adera profund la mistica plotiniană, extrăgînd de aici o cale de perfecționare și spiritualizare personale, diferite deopotrivă de calea creștină, cît și de misticile orientale, atît de influente altminteri în zilele noastre.[203] Dominic O'Meara, pe de altă parte, remarca pe drept posibilitatea decelării chiar și a unor valențe ecologiste în teoria însuflețirii generale a Naturii.[204] Prin urmare, Plotin poate vorbi omului de azi pe multe voci, așa cum poate să rămînă și mut în fața acestuia. Karl Jaspers, de pildă, deși era atras de puritatea, seninătatea și adîncimea gîndirii lui Plotin, nu se putea împăca cu credința lui în armonie „care suprimă situațiile-limită, și care face ca individul să fie « indiferent »".[205]

Citind mai multe cărți savante despre Plotin scrise în ultimele decenii, am avut totuși, destul de des, sentimentul unei mari inadecvări. În unele dintre ele, Plotin este redus cu minuție la probabilele sale surse, destrămat petic cu petic. Nu numai originalitatea filozofului dispare, înghițită de erudiție, așa cum remarcă judicios E.M. Rist, dar, mai grav, integritatea și coerența sistemului sînt complet puse la îndoială, deoarece este greu de imaginat un „sistem" format numai dintr-un mozaic de cioburi culese de la alții. Așa face, de pildă, într-un studiu extrem de erudit, Philip Merlan, care, după ce constată că marea majoritate a ideilor lui Plotin provin de la Platon, Aristotel, Speusippos, Nicomachos, Poseidonios, Philon, Moderatos, Numenios etc., ajunge la următoarea concluzie: „În măsura în care filozofia lui Plotin este tratată din perspectiva conținutului doctrinar mai curînd de-

---

203 Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, București, 2000.

204 O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Fribourg-Paris, 1992, p.158. Adepții lui „deep ecology" ar avea ce să învețe de la Plotin!

205 *Apud* Venanz Schubert, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, München 1973, p. 84.

cît ca o relatare a unor experiențe personale... trebuie să devină evident că are rădăcini adînci în filozofia greacă."[206] Or, luată în sens propriu, formula exprimă o banalitate care se poate afirma despre orice filozof vechi sau modern: și Rousseau are „rădăcini adînci" în filozofia secolului al XVIII-lea, și Heidegger are „rădăcini adînci" în filozofia secolelor XIX-XX etc. Dar fraza poate fi luată și însemnînd că Plotin este un eclectic desăvîrșit din punctul de vedere al sistemului său și că singura originalitate a sa este aceea a „experienței personale". Nu vom nega cîtuși de puțin importanța „experienței personale" în constituirea unei filozofii, dar ce valoare mai are o experiență personală finalizată în eclectismul absolut?

Pe de altă parte, A.H. Armstrong, convins probabil de fragilitatea, eclectismul și inconsistența „sistemului" plotinian, face la finalul cărții sale dedicate lui Plotin un rezumat al „contribuțiilor" filozofului și constată, printre altele:

– Că distincția Unu–Intelect nu are foarte multă justificare rațională, și că ceea ce Armstrong numește „perspectiva logico-matematică asupra Unului"... „aparține unei lumi de matematici arhaice și de enigme logice răsuflate (exploded) care, pentru noi, nu mai pot fi decît de un interes istoric". (Cum s-ar putea respecta postulatul Principiului unic, înlăturînd enigmele logice „răsuflate", nu aflăm.)

– Că teza lui Plotin că Absolutul sau Dumnezeu este „mai presus de Ființă" „are un sens numai cînd înseamnă « diferit ca tip de toate existențele asupra cărora noi avem o cunoaștere directă »". (Nu înțeleg ce numește Armstrong „cunoaștere directă": dacă se referă la cunoașterea intermediată de simțuri, atunci nu avem o cunoaștere directă nici a virușilor, fără să mai vorbim despre particulele elementare. Și bineînțeles că nu avem și nu putem avea o cunoaștere directă a originii Universului, a compoziției stelelor, a ocupațiilor omului de Neanderthal, ba nici măcar a vieții lui Plotin!)

– Că nu e foarte necesar a priva Unul de Ființă, deoarece „a atribui Ființa lui Unu, și de aici, a-I atribui predicabilitatea și, în sensul lui Plotin, multiplicitatea, nu înseamnă în mod necesar că

[206] Philip Merlan, „Aristotle", in CHLG.

El este direct cognoscibil pentru noi". (Mi-e imposibil să înțeleg în ce fel un lucru despre care se poate formula o judecată care să asocieze un subiect de un predicat, mai rămîne totuși inefabil. Iar dacă Unul nu e inefabil, ci, fiindcă i-am atribuit Ființa, doar nu e „direct cognoscibil", ajungem în cazul de mai sus — al virușilor, omului de Neanderthal etc. Ca să nu mai vorbim că atribuirea multiplicității Unului distruge postulatul Principiului unic. Or, incognoscibilitatea și inefabilul Unului sînt o consecință a postulatului Principiului unic — așa cum demonstrează Plotin — și nu invers.)

– Că doctrina celor trei ipostaze (Unu, Intelect, Suflet) pare a fi, „luată în totalitate, o complicație nenecesară", deoarece „funcțiile atribuite de Plotin celor trei ipostaze pot fi atribuite unei unice Ființe transcendente". (Acest „pot" (can) mi se pare admirabil: dacă îi luăm lui Plotin premisele sale teoretice, dacă îi schimbăm felul de a raționa și de a înțelege viața și filozofia, dacă îl împiedicăm chiar să mai fie un grec păgîn și platonician și îl facem creștin, eventual protestant, atunci evident cuvîntul „pot" are sens.)

– Că, bineînțeles, o dată cu doctrina celor trei ipostaze „cade și teoria emanației, pe care am găsit-o a fi nesatisfăcătoare". Iar Plotin nu ar fi fost prea „înțelept", ba chiar a dovedit o dorință „nervoasă" multiplicînd intermediarele ca să umple golul dintre Absolut și lucrurile relative. (Armstrong, mai înțelept și mai calm, propune abținerea de la o repetare a tentativei nervoase a lui Plotin!)

– Că „este nepotrivit și nenecesar refuzul lui Plotin de a admite orice coalescență reală dintre Materie și Formă". (Faptul că o asemenea „coalescență" ar presupune că Materia nu este mai prejos de Ființă și că, în consecință, ea nu ar mai putea fi Răul absolut, sau, dacă ar fi Răul absolut, nu ar mai putea fi creația Binelui, nu pare să-l deranjeze pe savant.)

În final, A.H. Armstrong recunoaște că „expunerea felului personal în care văd validitatea filozofiei lui Plotin pare să fi lăsat extrem de puțin din ea în picioare". Într-adevăr. Și încheie printr-o declarație solemnă de simpatie care, avînd în vedere demolarea precedentă, este la locul ei numai în cazul unui discurs funebru: „El este unul dintre puținii filozofi din vechime pe care

putem încă să-l onorăm ca pe un maestru, deși nu în mod necritic, și nu să-l studiem doar ca pe o curiozitate istorică.“[207]

2. În ceea ce mă privește, am încercat să atrag atenția asupra unui aspect, prea puțin luat în seamă în cazul acestui gînditor, anume *frumusețea, coerența, creativitatea construcției sale sistematic-teoretice*. Desigur, depistarea surselor lui Plotin, în măsura în care aceasta este posibil, rămîne o operație importantă și interesantă. Dar trebuie înțeles că sinteza plotiniană este mult mai mult decît suma părților și că tocmai această sinteză a presupus o creativitate metafizică fără pereche. M-am străduit să arăt, oricît de sumar și neglijînd conștient numeroase alte perspective valabile de interpretare, faptul că Plotin a fost *un teoretician de prim ordin*, și nu doar descoperitorul interiorității, sau un mistic de excepție, deși toate aceste caracteristici ale sale sînt, așa cum am arătat la început, inseparabile și importante. Cu atît mai puțin a fost el un *teurg*, un „fabricator de divin“, așa cum aveau să fie unii dintre neoplatonicienii mai tîrzii, precum Iamblichos sau Proclos și cum în mod fals l-au prezentat unii moderni.[208] El a reușit să *tempereze* și să armonizeze teze și viziuni considerabil de diferite (așa cum omul Plotin reușea să arbitreze conflictele dintre adversari pe care îi reconcilia) și mai ales a găsit soluții de geniu pentru aporii metafizice dificile.

Disocierea făcută de el dintre Existența pură, non-relaționată și Realitate, pentru a permite menținerea atît a Principiului unic, cît și a platonismului; asemănarea unilaterală pentru a concilia logica cu metafizica platoniciană; reducerea logicii corpurilor la un caz-limită al logicii incorporalelor și aplicarea acesteia la problema raportului necesitate–libertate; doctrina sa asupra Materiei sensibile prin care „salvează“ Binele de impurificarea cu rău

[207] A.H.Armstrong, *Plotinus. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, 1967. Citatele sînt luate de la paginile 116–120.

[208] E.R. Dodds a protestat împotriva acestei opinii, într-adevăr, greu de susținut. V. E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec* („Grecii și iraționalul“), București, 1983, Anexa II. *Teurgia* reprezintă o „trădare“ a spiritului grec, prin faptul că ea substituie *theoria* (contemplarea divinului) prin „fabricarea divinului“.

și Răul de ameliorarea prin bine, deși Materia rămîne opera Binelui; în fine efortul său de a concilia viziunea vitalismului universal bazat pe continuitate cu principiile discontinuității inteligibil-sensibil — toate acestea reprezintă, în opinia mea, străluciri metafizice rareori egalate.

Firește, toate aceste „frumuseți inteligibile" ale teoriei sale nu apar evidente (și probabil că de aceea au scăpat multor moderni) decît dacă îl privești pe Plotin în cadrul exigențelor teoretice și culturale care i-au determinat filozofia. Altminteri, vei spune ca Brentano: „O bogăție de teze în învățătura sa, dar o lipsă totală de dovezi."[209] Se cere, cu alte cuvinte, ca, măcar provizoriu, *să iei metafizica în serios* și, cel puțin, să *pretinzi* că accepți postulatele lui Plotin: postulatul Principiului unic, doctrina platoniciană a „celor două lumi" etc.[210] Autorul acestor rînduri recunoaște că nu este neapărat convins de valabilitatea acestor teze, deși crede totodată că, în pofida lui Kant, a lui Hume sau a lui Rudolf Carnap, nici nu e omenește legitim să ne abținem prea riguros de la construcția metafizică.

Dar această opinie personală nu are mare importanță în analiza de față. Postulatele și constrîngerile teoretice și culturale generale trebuie acceptate ca *ipoteze de lucru* pe baza cărora Plotin construiește arhitectura *unei lumi posibile.* Ar fi, de aceea, total improductiv să-l criticăm pe Plotin pentru că nu demonstrează existența Principiului unic, de vreme ce această existență este, pentru el, un postulat. Ceea ce este important și productiv este, cum sper că am arătat, faptul că el dovedește că *poate exista un „obiect", și unul singur, cu proprietățile necesare și suficiente ca să fie Principiu unic.* Și este fără sens să criticăm distincția pe care el o face între Suflet și Intelect (înmulțirea ipostazelor), atunci cînd pentru întreaga filozofie antică această distincție se regăsea cumva în diferența dintre adevărurile de opinie și adevărurile considerate infailibile și eterne ale științei. Nu trebuie să-l judecăm pe Plotin din perspectiva concepțiilor despre Suflet, eternitate și mîn-

---

[209] *Apud* V. Schubert, *idem,* p.95.

[210] Un postulat important, implicit, este și cel pe care îl putem numi „al Absolutului" : dacă există relație între A și B, există și A și B în afara și anterioare relației. Acest postulat asigură existența Formelor și tot el permite să concepem Existența pură, non-relaționată.

tuire ale creștinismului. Nu trebuie să încercăm să-l apreciem pe Plotin din unghiul viziunilor pozitiviste, empiriste sau evoluționiste moderne, sau chiar al epistemologiilor postmoderne. În acest ultim caz, modelul regăsirii întregii științe în fiecare dintre teoremele ei va părea în cel mai bun caz limitat, iar în cel mai rău, de-a dreptul desuet. Căci nu numai că mulți dintre contemporani nu mai cred că există azi știință eternă de tip logico-deductiv, dar destui, în maniera lui Paul Feyerabend, nu mai cred nici măcar că există o *metodă*.

Privit însă în cadrul său teoretic de referință, Plotin rămîne un mare constructor, elaboratorul unui sistem — repet — de o rară eleganță și frumusețe. Mai mult: anumite teze și idei ale lui Plotin păstrează o valoare „analogică“, pentru a folosi un termen aristotelic: bunăoară teoria asemănării unilaterale a cărei tranzitivitate se încheie după un număr de pași, se regăsește, la Wittgenstein, în celebra sa comparație cu „firul de lînă“ a asemănării în cadrul „familiei“ de jocuri.[211] LI poate servi la analiza unor forme culturale, unde se observă distribuția unor valori care nu se împart și unde partea are valoarea și semnificația întregului — e o analiză pe care a încercat-o C. Noica. Dar poate cea mai dătătoare de inspirație pentru orice gînditor, din orice domeniu al disciplinelor teoretice, rămîne metoda însăși a lui Plotin: *revizuirea radicală* a unor concepte de bază prin metoda extinderii, a restrîngerii și a disocierii sensurilor, ceea ce permite rezolvarea unor aporii. De pildă, cum să nu admiri felul în care, împingînd pînă la ultimele consecințe teoria lui Aristotel despre *Materia primă*, Plotin, după ce o lasă să fie creată indirect de Bine, o situează *mai prejos de Ființă*, împiedicînd-o astfel să „contamineze“ cu rău Binele aflat „mai presus de Ființă“? Un singur lucru ai putea regreta: că terminologia sa rămîne în prea mare măsură platoniciano-aristotelică, ceea ce creează confuzii: el însuși pare conștient de aceasta, atunci cînd distinge explicit sau implicit, de pildă, între cele două sau chiar trei sensuri ale lui *δύναμις*.

Dar nu dovedește frivolitate această insistență a noastră pe frumusețea, pe ingeniozitatea și armonia sistemului său? Nu e datoare filozofia să ofere mari adevăruri, fie și „adevăruri de viață“? N-ar fi fost chiar Plotin împotriva prezentării operei sale ca „fru-

[211] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 67.

moasă intelectual", dacă înapoia construcției nu s-ar putea întrevedea valabilitatea unei dimensiuni spirituale „mai înalte" ?

Poate că, într-adevăr, Plotin ar fi fost de acord cu Wittgenstein că dincolo de cea mai reușită filozofie se află „inefabilul", și că în legătură cu el trebuie tăcut. Dar el n-ar fi fost de acord cu filozoful vienez că între ceea ce poate fi „spus" și ceea ce poate fi „arătat" persistă o ruptură care face ca valoarea filozofiei să fie, în fond, neînsemnată. Dimpotrivă, așa cum am văzut, pentru Plotin și pentru toată filozofia antică, între *teoria* în sens epistemic, rațional și *theoria* ca inserție supraratională în divin domnea *continuitatea* iar trecerea între niveluri se făcea lin. De aceea, el ar fi protestat la auzul veștii că filozofia *este ca o scară pe care o arunci cînd ai suit pînă la capăt.*[212] Problema nu-i cu scara — ar fi spus el, cred — și nici cu cei care au construit-o bine și solid de-a lungul timpului, ci cu deznădejdea orgolioasă a celor care, de la un timp, se chinuie să urce pe ea...

Pînă la urmă, Plotin e și nu e tocmai „contemporanul nostru"...

I. ANEXA
PLOTIN ȘI „VULGATA" ESTETICĂ NEO-PITAGOREICĂ

1. Într-un pasaj din *Republica*[213], Platon îl pune pe Socrate să-și întrebe interlocutorul dacă știe vreun muzician care ar voi cumva, în momentul și în măsura în care este un bun muzician, să-l întreacă pe un alt muzician la întinsul și relaxarea potrivite corzilor lirei; în general, dacă el ar voi sau ar putea să-și afirme vreo superioritate muzicală oarecare față de vreun egal al său. Interlocutorul respinge o atare posibilitate și atunci Socrate, conchizînd, afirmă că nici un muzician și nici un artist în toată puterea cuvîntului și în deplinătatea meșteșugului său nu ar vrea să fie mai bun în arta sa decît un alt artist sau muzician *autentic.* Asta, fiindcă muzica — și orice artă-meșteșug în sensul grecesc al cuvîntului τεχνὴ — este, în sinea ei, perfectă, limitată și de nedepășit, astfel încît oricine o practică cum se cuvine este, în acel moment, *de neîntrecut.* Dimpotrivă, doar ignorantul, cel lipsit de artă, ne-

[212] L.Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54.
[213] *Republica*, 349e.

învățatul va putea să se întreacă pe sine și însăși această posibilitate a perfecționării proprii îi dovedește insuficiența și precaritatea.

Concepția aceasta poate apărea cum nu se poate mai curioasă pentru omul modern. Mai întîi, nici o artă nu ne mai apare drept un sistem perfect închis, ale cărui reguli și procedee să fi fost stabilite o dată pentru totdeauna și care, limitat fiind, să respingă transformarea, mișcarea, inovația indefinită. Este adevărat, pe de altă parte, că, exact din acest motiv, nu mai știm să spunem ce este acela un „bun muzician" sau un „bun pictor". Oricum însă, în ceea ce-l privește pe muzician, nu-l vom căuta mizînd pe abilitatea sa de a-și acorda bine instrumentul și nici măcar numai pe priceperea sa de a citi corect partitura și de a-i înțelege structura.

Mai degrabă vom dori ca muzicianul să strălucească prin expresivitatea interpretării sale, prin imaginație, profunzime, forță ori „tușeu" — tot atîtea dimensiuni inefabile și imposibil de reglementat. Iar dacă artistul nostru nu se va arăta dornic să se depășească pe sine sau pe alții, dacă el nu se va arăta preocupat de vreo presupusă insuficiență a sa, vom vedea aici mai puțin un semn al perfecțiunii reale a artei sale, cît un indice supărător al unei vinovate și îngîmfate mărginiri.

Este vădit că teoria evocată de Platon se întemeiază pe o concepție „obiectivistă" asupra artei și a frumosului, concepție care ne-a devenit, în foarte mare măsură, străină. De altfel, n-ar fi deloc corect să atribuim această teorie neapărat lui Platon însuși: este vorba mai degrabă despre o „Vulgată" (neo-)pitagoreică, al cărei ecou răsună și prin Platon, dar și la Aristotel, apoi foarte puternic la stoici (de exemplu, la Cicero) și în aproape întreaga filozofie și estetică antică. Principiul acestei teorii era că frumosul rezultă din *armonia și proporția* <συμμετρία> părților între ele și în raport cu întregul. Legi matematice precise, raporturi simple și admirabile produc efectul frumuseții, care posedă, prin urmare, o realitate *obiectivă*, independentă de calitățile și caracteristicile personale ale celui ce o contemplă și chiar ale celui ce o așază în lucruri.

Or, raporturile respective sînt universale: ele se pot regăsi în sunete, în forme, în corpul omenesc, în regulile de compoziție literară, în mișcările astrelor, în întreaga arhitectură a Universului. Acesta, de altfel, apare ca un *kosmos* — un imens sistem or-

ganizat de armonii ce se influențează, se echivalează și se condiționează reciproc: mișcările astrelor pot determina dispoziții umorale și deci acțiuni omenești, intervalele sunetelor pot găsi corespondențe în reacțiile sufletești, dar și în condiția trupească; la limită, ele pot exercita o anumită acțiune asupra corespondentului lor armonic din lumea animală și vegetală și pot influența chiar și regnul mineral. Constînd așadar dintr-un sistem armonic de proporții, frumosul va fi înțeles și resimțit ca o *împăcare dintre om și lume*, ca o repunere în acord a unor dezbinări și divergențe, ca înlăturare a disonanțelor, în vederea integrării în euritmia cosmică, în marele concert universal.

Nu este cazul să zăbovim aici evocînd pe îndelete trăsăturile a ceea ce am numit „Vulgata neo-pitagoreică". Am vrea doar să subliniem extrema ei difuziune: nu numai că pe baza ei s-a format estetica greacă, dar fizica, medicina, astrologia, alchimia antice și medievale i-au rămas extrem de îndatorate, fără a mai vorbi despre Renaștere, în legătură cu care e cu neputință de vorbit fără a invoca la tot pasul această concepție.[214] Urmele „Vulgatei" se mai răgăsesc pînă azi în limbă: ce legătură semantică există între cuvinte precum „temperatură", „temperament", „temperanță", „temperată" (climă), „temperat" (clavecin „bine-temperat")? Exact ideea subiacentă a armoniei fondate pe rapoarte simple, clare între forțe, elemente, idei, umori, sunete, calități *contrastante*. Și să nu uităm că teoriile muzicale și artistice tradiționale — dar într-o măsură apreciabilă, și cele filozofice — ale Chinei și Indiei se bizuiau și ele pe idei care, în fondul lor, nu se îndepărtează prea mult de unele dintre principiile „Vulgatei".

2. Or, iată că în mijlocul acestui „concert neo-pitagoreic", în mijlocul unui imens cor ce afirmă, într-un fel sau într-altul, existența frumosului ca proprietate obiectivă, ca armonie matematică a părților într-un întreg, se aude, către sfîrșitul Antichității, o voce disonantă, aproape stridentă. Desigur, ea nu este chiar unica și mai ales nu sosește fără să fi fost, cumva, preveniți că ar putea veni ora ei; asta cu atît mai mult cu cît ea își găsește un spri-

---

[214] Un exemplu este prestigiul extraordinar al „secțiunii de aur": raportul dintre partea majoră și cea minoră a unui întreg trebuie să fie egal cu raportul dintre partea majoră și întreg.

jin serios chiar la Platon, dar nu la cel din *Republica*, ci la acela din *Banchetul* și din *Phaidros*.

Și totuși sunetul acestei voci rămîne aparte și inconfundabil; insistentă, pătrunsă de pasiune chiar, ea sparge unanimitatea pitagoreică ce domnea netulburată: *este vocea lui Plotin* și ea se face poate cel mai clar auzită în micul *Tratat despre frumos* (*1*,I.6). Interesant de notat că tocmai acest tratat, considerat de Porfir drept prima operă a maestrului său, și pe care, în consecință, noi l-am plasat în deschiderea versiunii noastre, a fost, mai ales în epoca modernă, cu mult cea mai citită și mai citată lucrare a filozofului.[215] Și nu fără motiv!

3.Trei lucruri vine să ne spună Plotin aici (firește, nu exclusiv aici, după cum vom avea ocazia să vedem și în alte scrieri ale sale), toate trei reprezentînd un veritabil scandal pentru „Vulgata neo-pitagoreică": mai întîi că *frumosul nu e armonie sau proporție matematizabilă*, apoi că el nu înseamnă împăcare cu lumea, ci *criză lăuntrică și sfîșiere*, și în al treilea rînd, că el nu trebuie căutat în mișcările siderale ori în armoniile naturale, toate exterioare și obiective, ci *înlăuntrul Sufletului și al sinelui omenesc*.

Astfel, Plotin constată mai întîi că și corpurile simple, ca focul, lumina, fulgerul, aurul sînt frumoase, ba chiar mai frumoase decît corpurile compuse. Frumusețea lor este inexplicabilă în termenii teoriei-armonie a „Vulgatei neo-pitagoreice", căci ele n-au părți care să fie puse într-o justă proporție, ci pare să provină din însăși calitatea lor de a fi unitare și pure de orice amestec. Or, această calitate nu este decît un indice al unui principiu superior, al *Intelectului*, care este unu, fără părți și pur. Aceeași prezență se regăsește și în îndeletnicirile și în caracterele frumoase: Intelectul este cel care le „luminează", le face să „strălucească" ca aurul, conferindu-le harul frumuseții, și nu vreo proporție matematică imanentă și obiectivată. În ultimă instanță — observă Plotin — *viața însăși* care se confundă cu Sufletul, fiind o oglindire eternă a Intelectului etern, este frumoasă, dovadă că un trup viu este mai frumos decît același corp mort, deși proporțiile lor pot fi identice. Frumusețea, așadar, nu este altceva decît viață și Su-

---

215 V. LPIF§E.

flet — realități relativ simple și relativ inanalizabile — sau viață potențată, adică Intelect sau spirit și orice seamănă mai mult sau mai puțin cu acestea devine, la rîndul său, mai mult ori mai puțin frumos.

Desigur, proporțiile, armonia, regulile pot deveni și ele frumoase, dar ele nu sînt frumoase de la sine, ci se împrumută cu frumusețe numai în măsura în care în ele se întrupează Intelectul, Unul și viața, născînd ceea ce noi numim azi „expresie“ și „sensibilitate“. Elanul vital și spiritual care „deplasează liniile“, care „deranjează“ schemele — iată ceea ce produce frumosul — și nicidecum „arta-meșteșug“, oricît de desăvîrșită și de nedepășit ar fi fost ea.

În aceste condiții — și aceasta este cea de-a doua teză a *Tratatului* — percepția frumuseții înțeleasă ca spiritualitate pură nu va duce la împăcare cu lumea, la o sublimă acordare în imensa simfonie universală. Dimpotrivă, confruntat cu frumosul, Sufletul pătimește, intră în criză, se cutremură, se înfioară: e și plăcere aici, și bucurie, desigur, dar și un fel de suferință „dureros de dulce“, cum va spune Eminescu. Departe de a se fi conciliat cu Universul, Sufletul e somat să se despartă de acesta, să se rupă de imperativele corpului; ca „mystul“ în misteriile inițiatice, el se va despuia de tot ceea ce consideră că nu-i aparține și va voi să rămînă „singur“. Căci nu din afară, dinspre armonia și culorile lumii vine frumusețea, ci dinlăuntru, dinspre sinele său, vremelnic „întinat“ de contactul cu propensiunea spre corporalitate.

Întreaga „Vulgată“ neo-pitagoreică, ca și stoicismul, epicureismul, dar și, în Orient, taoismul sau budismul recomandau omului să nu reziste curentului universal, să nu se împotrivească nesăbuit „Legii“ sau „Logos“-ului cosmice, declarînd această acceptare ca fiind libertate și suprema înțelepciune. Nu-i așa — pare a zice Plotin — ci chiar trebuie să *rezistăm*, chiar trebuie să intrăm în *criză lăuntrică* și, zguduiți, sîntem apoi datori să „urcăm“, înfrigurați și plini de dor, către izvorul de unde purced frumosul și Intelectul — Unul. Efortul este necesar, lupta — cu sine și cu lumea — inevitabilă, criza — benefică. Lupta e îndîrjită — ca odinioară aceea a lui Iacob cu îngerul — o încleștare al cărei premiu este o nouă identitate, dar care nu cunoaște biruința fără durere sau chiar schilodire.

Și, în sfîrșit, ne spune Plotin, frumosul nu este ceva obiectiv, o lege universală, o armonie definită ce poate fi regăsită în afară

— decît poate prin reflex și pe cale de consecință indirectă. *Frumosul autentic este chiar omenescul*, interioritatea sufletească inanalizabilă. Pentru a cunoaște frumosul care este Intelect, Sufletul trebuie, la rîndul său, să devină Intelect: să se „dezbrace“ de învelișurile sale exterioare, de prejudecăți, de apetiturile periferice, de afectivitățile comune și derizorii. El trebuie ca, *plonjînd în sine*, să se redescopere în adevărata și pura sa autenticitate; acolo va fi frumosul, cel autentic, pe care nici artele, nici natura nu-l pot reda și reproduce. Apărut în afara și chiar în răspărul regulilor și legilor esteticii, indiferent la orice armonie și proporție prestabilite, frumosul acesta nu este, în definitiv, decît *adevărul*. Dar nu un adevăr obiectiv, stabil, descriptibil și analizabil logic sau dialectic, ci adevărul *aparent* trecător și nestatornic — în fapt, mai puternic și mai aproape de eternitate decît imensitățile siderale — propriu *vieții*, acolo unde aceasta se exprimă cel mai concentrat și cel mai puternic: *în unicitatea și unitatea ireductibile ale Sinelui individual*.

4. S-a văzut, de obicei, în Plotin reprezentantul principal al neo-platonismului. Nu e, firește, deloc o greșeală; și totuși există în acest gînditor — reprezentat mai ales prin *Tratatul despre frumos* — ceva care îl scoate în afara curentelor timpului său. Elevul său, Porfir, apoi un Iamblichos, sau un Proclos — da, aceștia sînt neo-platonicieni adevărați, credincioși de altfel „Vulgatei neo-pitagoreice“. Vocea lui Plotin răsună însă aparte: ea vine din secolul său, dar nu e a secolului său.

Am putea spune, fără să credem a greși prea mult, că ea pare neobișnuit de *modernă*. Căci a sustrage frumusețea matematicii universale și muzicii sferelor cerești, a o asocia Sufletului individual și spiritualului dintr-însul, a o refuza naturii și „artei“ ca rețetar de reguli, desăvîrșit o dată pentru totdeauna, dar a o anexa subiectivității unice trimit, toate, la un fel de *romantism*, dacă nu chiar la *expresionism*. Experiența frumuseții ca zguduire lăuntrică și criză existențială amintește de Hamann, de Kirkegaard și de existențialism, iar modul de înțelegere a experienței adevărului ca plonjon în pura subiectivitate duce cu gîndul la Bergson, sau poate chiar la psihanaliză și fenomenologie.

Să spunem, așadar, că Plotin e un „modern“ înainte de modernitate, că *Tratatul* său despre frumos expune, în felul său, un

prim manifest al esteticii moderne? Dar, dacă am spune-o, „recuperîndu-l" astfel pe filozoful grecității tîrzii, l-am ridica cumva pe scara valorilor? E vreun cîștig autentic în „a fi modern"? Poate că da, dacă „modern" ar însemna și ceea vrea Plotin să ne aducă aminte — că există și „crize bune", că suprema frumusețe și supremul adevăr nu pot fi regăsite decît prin exploatarea subiectivității și a persoanei și că „cerul înstelat" rămîne, orice ar zice Kant, mai puțin sublim decît „legea morală din mine"!

Și este cu siguranță un cîștig aici, dacă la toate aceste „modernități" se ajunge fără a se eșua în dezabuzările unei subiectivități prea adesea rău și nefast înțelese — adică în multitudinea de dezarticulări lamentabile și de nevroze sterile pe care, vai, le cunoaștem astăzi atît de bine!

J. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

ANCONA, C. D', „Rereading Ennead V 1(10),7", în TP.

ANDOLFO, M., *L'ipostasi della „Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano,1997.

ARMSTRONG, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, 1967.

ARMSTRONG, A.H., „Plotinus", în CHLG.

ARMSTRONG, A.H., „Preface", în PA.

AUBENQUE, P. „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", în *Le Néoplatonisme* (Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9–13, juin 1969), Paris, 1971.

BEIERWALTES, W., „Causa sui, Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit", în TP, pp. 191–226.

BEUTLER, R. „Numenios", în PWRE, pp. 664–677.

BRÉHIER, E., *Filozofia lui Plotin*, (1928,1998), Timișoara, 2000.

BRÉHIER, E, „Introduction", în PB.

BRISSON, L. „Le logos chez Plotin", în OD.

BRUN, J., *Le Néoplatonisme*, PUF, Paris, 1998.

BUSSANICH, J., „Socrates the Mystic", în TP.

CHADWICK, H., cap. „Philo", în CHLG.

CORDERO, N.-L., „La Participation comme Être de la Forme dans *le Sophiste*", în OD.

CORNEA, A. „Hermeias și semnificația comentariului în Antichitatea tîrzie", în PO,IV, 1983.

CORNEA, A. „Tratatul despre frumos de Plotin", în *Viața Românească*, nr.2/1987.

COULIANO, I.P., *Les gnoses dualistes d'Occident*, Paris, 1990.

DANCY, R., „On some of the Aristotle's second thoughts about substances: matter", în *Aristotle, substance, form and matter*, ed. Terrence Irvin, N.Y. and London, 1995.

DODDS, E. R., „The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One", în *The Classical Quaterly*, 22, 1928, pp. 129–142.

GADAMER, H.G. *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris,Vrin, 1994.

GERSON, L. P., „The Concept in Platonism", în TP.

GOLDSCHMIDT, V., *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, 1998.

GRAESER, A., *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, Leiden, Brill, 1972.

GUTHRIE, K.S. *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism*, New York, 1917.

HADOT, P., *Plotin sau simplitatea privirii* (1997), Iași, 2000.

HADOT, P., *Plotin — Traité 9* (VI.9), Paris, ed. du Cerf, 1994.

HADOT, P., *Plotin -Traité 38* (VI.7), Paris, ed. du Cerf, 1988.

KRÄMER, H.J., *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964.

KRÄMER, H.J, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York, 1990.

KREMER, K., *Plotin, Seele-Geist-Eines*, Hamburg, 1990.

MERLAN, P., „Aristotle", în CHLG.

MERLAN, P., „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus", în CHLG.

O'MEARA, D., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1975.

O'MEARA, D., *Plotin, une introduction aux Ennéades*, Fribourg-Paris, 1992.

MUREȘAN, V., *Comentariu la* Republica *lui Platon*, București, 2000.

MOUTSOPOULOS, E., *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Athènes, 1980.
NARBONNE, J.-M., *La Métaphysique de Plotin, suivi de Heidegger-Plotin, Henosis et Erreignis*, Paris, 2001.
OPSOMER, JAN, „Proclus vs Plotinus on Matter“ (De malorum subsistentia 30,7), in *Phronesis* XLVI/2, 2001.
PÉTREMENT, SIMONE, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, (1947) București, 1996.
PIATKOWSKI, A. & BĂDILIȚĂ, C.& GAȘPAR, C., *Porphyrios — Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Iași, 2000.
PISTORIUS, P.V., *Plotinus and Neoplatonism*, Cambridge, 1952.
REALE, G., *Plato and Aristotle. A history of Ancient Philosophy*, New York, 1990.
RICHARD, M.-D., *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986.
RIST, J.M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967.
ROSS, W.D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1924.
RUNIA, DAVID T., „A brief History of the term « kosmos noetos »“, în TP.
RUS, VASILE, *Plotin -Enneade I.6 (1); Porfir — Viața lui Plotin*, Antaios, 2000.
SCHUBERT, VENANZ, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, München,1973.
SCHWYZER, H.-R., „Plotinos“, în PWRE vol.XXI,1, pp.471–592.
SZLEZAK, TH. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart, 1979.
TATARKIEWICZ, W., *Istoria esteticii*, I, București, 1978, cap. „Estetica lui Plotin“.
THEILER, W., „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise“, în PH v.6.
TROUILLARD, JEAN, *La procession plotinienne*, Paris, 1955
TROUILLARD, JEAN, *La purification plotinienne*, Paris, 1955.

PLOTIN

OPERE

DESPRE FRUMOS
1, I.6

Tema

Despre frumos a fost dintotdeauna, probabil, cea mai cunoscută scriere a lui Plotin, exercitînd o influență importantă mai ales asupra esteticii spiritualiste a romantismului german (LPIF§E,3). Tema frumuseții este discutată de Plotin și în tratatul mai tîrziu 31,V.8 — „Despre frumosul inteligibil“. Pentru semnificația metafizică a contestării esteticii proporționalității formale și legătura acestei teme cu alte teme plotiniene, vezi LPIF§H,3. De asemenea, pentru o interpretare la acest tratat, vezi și LPIF§I.

Rezumat

Prin ce sînt lucrurile frumoase, atît lucrurile senzoriale, cît și virtuțile, ocupațiile, științele ? Teoria neo-pitagoriciană și stoică, potrivit căreia frumosul constă în proporționalitatea părților între ele și a părții față de întreg nu poate fi acceptată, căci ea nu explică de ce sînt frumoase anumite lucruri simple. Frumosul este prezența Formei pe care Sufletul o recunoaște ca pe ceva unificator și similar sieși și, în general, este prezența și recunoașterea urmei „lumii inteligibile“ în lumea sensibilă. Urîtul, dimpotrivă, este lipsa de simplitate a Sufletului, amestecul său cu corporalitatea, în maniera în care aurul s-ar impurifica cu noroi. Virtuțile sînt purificări. Trebuie să plecăm de Aici, îndreptîndu-ne spre patria noastră autentică, precum Odiseu. Nu putem vedea Frumosul și divinul decît devenind noi înșine frumoși și divini, așa cum ochiul n-ar putea vedea Soarele dacă nu ar fi înrudit cu acesta. Raportul dintre Frumosul inteligibil și Bine.

---

1. Frumosul se află în vedere în măsura cea mai mare; dar el există și în auz — cînd se fac îmbinări de cuvinte — și în întreg cuprinsul artei muzicale. Căci melodiile și ritmurile sînt frumoase. Însă cei care suie către înalt, după ce s-au despărțit de senzație, constată că există și îndeletniciri frumoase, și făptuiri, și obișnuințe, și științe frumoase, iar apoi vine frumusețea virtuților. Iar dacă mai există ceva /frumos/ anterior acestora[1], se va vedea.[2]

Ce anume face, prin urmare, ca trupurile să se înfățișeze drept frumoase? Ce anume determină auzul să încuviințeze că sunetele sînt frumoase? Și toate cîte țin îndeaproape de Suflet, în ce fel sînt toate acestea frumoase? Oare toate sînt frumoase în temeiul unuia și aceluiași frumos? Sau cumva frumosul din trup e altceva decît frumosul din altă parte? Și ce anume sînt frumusețile acestea, ori acest frumos?

Unele lucruri, precum corpurile, nu-și iau frumusețea de la *substraturile* lor însele <παρ'αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων>, ci /sînt astfel/ prin participare. Altele, precum esența <φύσις> virtuții, sînt frumuseți în sine.[3] Într-adevăr, aceleași corpuri apar cînd frumoase, cînd nu, dovedind că una este „a fi corpuri“ și alta — „a fi fru-

---

[1] Este vorba despre Forme și despre Frumosul în sine, plasat în ordine ontologică și genealogică *înaintea* lucrurilor frumoase <πρὸ τούτων> despre care a fost vorba. Din punct de vedere epistemologic cunoașterea se face „de jos“ înspre sus.

[2] Cf. *Banchetul*, 210a-211d, unde Platon, prin vocea Diotimei, descrie ascensiunea de la iubirea pentru un singur corp frumos, trecînd prin iubirea pentru toate corpurile frumoase, apoi pentru ocupațiile și virtuțile frumoase, pentru științele frumoase, pînă la contemplarea Frumosului în sine.

[3] Plotin va explica mai tîrziu: virtutea este purificare, simplificare a Sufletului și de aceea ea poate fi considerată frumusețe în sine. Cf. și *19*,I.2.

moase". Atunci ce anume este acel adaos sosit trupurilor? Iată ce trebuie cercetat mai întîi.

Ce, așadar, este acel *ceva* care stîrnește ochii privitorilor, îi întoarce, îi atrage către sine și îi face să se se umple de încîntare la spectacolul celor văzute? Căci dacă vom afla despre ce este vorba și, pesemne, folosindu-ne de rezultat ca de o treaptă, am putea privi și restul /frumuseților/!

Se spune de către toată lumea cam așa: *buna proporție* <συμμετρία> *a părților între ele, cît și în raport cu întregul, și adaosul de culoare frumoasă produc frumosul din vedere.* Și pentru orice lucru vizibil, și în general pentru orice lucru, faptul de *a fi frumos* înseamnă a avea o bună proporție și a fi comensurabil. Pentru acești /filozofi/ în mod necesar, nimic *simplu*, ci numai un compus va fi frumos.[4] În ochii lor, în timp ce întregul va fi frumos, fiecare parte nu va avea de la sine capacitatea de a fi frumoasă; însă ea va contribui împreună cu toate celelalte la întreg, *pentru ca acesta să fie frumos.*

Însă, dacă întregul este frumos, ar trebui ca și părțile sale să fie aidoma. Căci /un întreg frumos/ nu ar putea ieși din părți urîte, ci toate trebuie să fi primit frumosul. În fapt, pentru acei /filozofi/ culorile, acelea frumoase, precum lumina Soarelui, care sînt simple și nu-și iau frumusețea din proporție ar trebui să fie în afara putinței de a fi frumoase. Și totuși, cum de e aurul frumos? Și prin ce anume se arată frumoase vederii fulgerul din noapte și stelele?

La fel în cazul sunetelor: sunetul simplu /frumos/ se va sustrage înțelegerii acestor oameni, deși adesea fiecare sunet este frumos în cadrul întregului frumos, dar e frumos și în sine.

Pe de altă parte, să presupunem că aceeași alcătuire bine proporționată dăinuie: ei bine, iată că același chip apare cînd frumos, cînd nu; cum de n-ar trebui atunci spus că a fi frumos este *ceva*

---

[4] Aceasta este într-adevăr opinia generală a esteticii grecești, a esteticii clasice în general, acceptată de Platon (în opera de bătrînețe) și Aristotel, reluată de stoici. Cicero: „există o anumită formă congruentă <apta> a părților corpului la care se adaugă dulceața culorii și aceasta este numită frumusețe" (*Tusculanae disp.* IV.31). V. și W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, București, 1978, vol.I, pp. 279–282.

adăugat bunei proporții, și că buna proporție este frumoasă din pricina a *altceva*, /diferit de ea însăși/ ?[5]

Iar dacă, trecînd la îndeletnicirile frumoase și la expresiile frumoase, s-ar cerceta frumosul și aici, despre ce fel de proporție bună ar putea fi vorba la îndeletnicirile frumoase, în legi, în cunoștințe sau în cazul științelor ?[6] Cum ar putea fi propozițiile științifice <θεωρήματα> bine proporționate unele cu celelalte ? Iar dacă /prin bine proporționate/ înțelegem „a fi concordante", /trebuie văzut/ că există concordanță și agrement chiar și între lucrurile rele. Căci numirea cumpătării „o prostie" și numirea dreptății „o nobilă neghiobie" sînt afirmații concordante, sună la fel și se armonizează bine între ele ![7]

Așadar orice virtute a Sufletului este frumusețe, și încă o frumusețe mai autentică decît cele de dinainte. Dar unde sînt aici părțile sale bine proporționate ?[8] Căci, chiar dacă există mai multe părți ale Sufletului, ele nu se potrivesc între ele nici ca mărimi, nici ca numere. Într-adevăr, în ce fel de raport s-ar putea înfăptui unirea sau amestecarea părților Sufletului sau a propozițiilor științifice ?[9]

---

[5] Plotin maximalizează această observație în *38*, VI.7,22: „De ce strălucirea frumosului se coboară mai degrabă asupra unui chip viu, dar /rămîne/ o urmă din ea pe chipul mort la care proporțiile din carne încă nu s-au pierdut ?"

[6] Nu trebuie uitat că în greacă, și mai cu seamă în greaca elenistică καλὸν înseamnă nu numai „frumos" în sens propriu, dar și „bun" din punct de vedere moral, ori „valoros". În traducerea greacă a Vechiului Testament (Septuaginta), cînd Dumnezeu declară lumea pe care tocmai o crease „bună" („thob" — în ebraică), formula utilizată de traducători este καλὸν — literal „frumos".

[7] Primul citat (aproximativ) este din *Republica*, 560 d (acolo este vorba despre „sfială" și nu despre „cumpătare") și cel de-al doilea este de la 348c.

[8] Se știe că Aristotel definea virtutea drept „calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficiență... De aceea, prin esența ei și prin conceptul care o definește virtutea este o *medietate* <μεσότης>" ...(Eth.Ni.1107b) Așadar, ea ar putea fi considerată o *bună proporție* între cele două vicii contrare. Totuși Plotin respinge această posibilitate, probabil fiindcă consideră că valoarea virtuții stă în ea însăși și nu în poziția relativă pe care o ocupă ea.

[9] În *Republica* Platon considera Sufletul divizat în trei părți: principiul rațional <λογιστικόν>, partea înflăcărată <θυμός> și partea concupiscentă

Dar oare frumusețea Intelectului care-i *liber de orice amestec* <μονουμένου> — ea ce ar putea fi?[10]

2. Așadar, reluînd analiza, să spunem mai întîi ce este frumosul din trupuri. Este o anume senzație ce apare chiar și dintr-o primă străfulgerare. Iar Sufletul, de parcă devenind conștient /de ea/, se exprimă și, luînd-o la cunoștință, o primește și se pune în armonie /cu frumosul/. Căzînd peste urît însă, Sufletul se strînge îndărăt, îl respinge de la sine și nu-l încuviințează, neaflîndu-și vreo potrivire cu el și luîndu-l drept străin. Vom spune deci că Sufletul, fiind ca natură ceea ce este și purces fiind de la o natură mai de preț, atunci cînd ar vedea *ceva înrudit* cu sine sau chiar o urmă a înrudirii, se bucură, se umple de uimire și se întoarce către sine, *reamintindu-și de sine* și de ceea ce-i al său.

Care este, prin urmare, asemănarea dintre lucrurile frumoase din lumea aceasta și frumusețile din lumea de Acolo <τὰ ἐκεῖ καλά>? Or, dacă există asemănare, să fie ele asemenea! Dar cum de sînt frumoase și acelea, și acestea? Spunem că sînt așa *prin participarea la Formă.*[11] Căci orice lucru lipsit de Formă, dar capabil prin fire să primească Forma <εἶδος> și configurația <μόρφη>, dar văduvit deocamdată de *rațiune formatoare* <λόγος> și de Formă, este urît și stă în afara rațiunii formatoare divine.[12] Și urî-

---

<ἐπιθυμετικόν>. Dar între aceste părți nu se poate stabili un raport armonic, deoarece ele sînt principii, sau calități diferite și nu mărimi sau numere. În *Phaidon,* unde Socrate susține unitatea Sufletului care este o entitate distinctă de corp și de altă natură decît acesta, se face aluzie la o mai veche teorie pitagoreică, potrivit căreia Sufletul este o armonie între diferitele funcții ale corpului. Această teorie este respinsă de Socrate în *Phaidon.* Pe de altă parte, în *Despre Suflet,* Aristotel se referă la o teorie a lui Empedocle care ar fi identificat Sufletul cu proporția <λόγος> dintre diferitele elemente contrastante ale corpului.

[10] Intelectul <νοῦς> conține mult mai multă unitate decît Sufletul, deoarece este mai aproape de Unu.

[11] „La Formă“ și nu la Forma frumosului — scrie Plotin. V.LPIF§H,3 despre ceea ce am numit „comparația unilaterală“ și nota 90.

[12] *Εἶδος, μορφή, λόγος,* termeni folosiți cvasisinonimic încă de către Aristotel, în *Metafizica.* Aici Plotin are în vedere caracteristica unificatoare a Formei și mult mai puțin structura sa rațională. În general, la Plotin,

tul desăvîrşit acesta este. Este urît şi lucrul nebiruit de configurație şi de principiul formativ, cînd materia nu primeşte să fie configurată complet, în acord cu Forma.

Aşadar, ieşind Forma în întîmpinare, ea îl *unifică* prin reunire pe cel ce era să fie alcătuit din multe părți; îl conduce către o desăvîrşire *unică* şi îl face *unu* prin asemănare /cu sine/; dat fiind că ea însăşi — Forma — era *una* şi, ca urmare, tot *unul* se cuvine să fie lucrul configurat de ea — pe cît e cu putință pentru ceva alcătuit din multe părți. Frumusețea se aşază, aşadar, în el, în lucrul readus la unitate[13], dăruindu-se pe sine atît părților, cît şi întregului. Iar cînd s-ar înstăpîni pe ceva unitar şi omogen, /Forma/ dăruie întregului aceeaşi frumusețe. Precum se întîmplă că, uneori, o anume natură dăruie frumusețe întregii case laolaltă cu părțile ei, alteori natura dăruie frumusețe numai unei singure pietre, în vreme ce arta o dăruie /numai/ casei. Astfel ia naştere corpul frumos printr-o comuniune cu *rațiunea formatoare* sosită de la zei.

3. Or, recunoaşte /Frumosul/ puterea /Sufletului/, orînduită în acest scop şi care este mai importantă decît orice pentru judecarea a ceea ce-i aparține ei înseşi, dacă şi *restul Sufletului* judecă laolaltă cu ea.[14] Pesemne însă că Sufletul însuşi vorbeşte, punîndu-se în armonie cu Forma pe care el o posedă în sine, folosindu-se de aceasta în felul său de judecată, întocmai ca de o riglă cu care se măsoară rectiliniaritatea.

---

logos, (tradus uneori prin „rațiune formatoare" este „urma" ipostazei superioare în ipostaza inferioară — forma devenită (aparent) imanentă.

[13] Un lucru este frumos, prin urmare, nu pentru că împărtăşeşte un plan, o structură comună, armonioasă cu Forma, ci fiindcă el devine şi se descoperă unitar şi Unu, pe cît îi este cu putință. Acesta este principiul „asemănării unilaterale" : inferiorul seamănă cu superiorul, dar acesta nu seamănă cu inferiorul, iar asemănarea este dată de descoperirea superiorului, ca unitate, în inferior. LPIF§H,3.

[14] Sufletul, la Plotin, este o realitate complexă : În centrul său se află partea sa conştientă, rațională, volitivă dar şi imaginativă — „eul". Deasupra — de obicei inconştientă — este partea asociată strîns Intelectului, dedesubt partea apetitivă şi generativă — de asemenea inconştientă. Sufletul recunoaşte Frumosul prin partea sa superioară, legată de Intelect, dar este necesar ca „restul" — partea conştientă — să colaboreze. LPIF§H,6.

Dar cum se acordă /frumosul/ ce ține de trup cu /frumosul/ ce e anterior trupului ? În ce fel arhitectul, punînd în armonie casa exterioară cu Forma interioară a casei, o declară pe aceea /exterioară/ frumoasă ? Răspunsul este că, de ai înlătura pietrele, /forma/ exterioară este Forma interioară, care numai se distribuie /în casele particulare/ datorită masei exterioare a materiei, întruchipîndu-se în multiplicitate, deși este indivizibilă.[15] Cînd, prin urmare, senzația ar vedea forma aflată în corpuri, formă care a legat laolaltă și a învins natura contrară, lipsită de formă, cînd ar vedea o configurație distingîndu-se în chip minunat printre alte configurații, atunci, adunînd laolaltă /forma aflată dispersată/ în multe locuri, o poartă și o readuce pe aceasta spre indivizibilul dinlăuntru și dăruiește Formei interioare ceva în armonie, consonant și prieten cu ea.

Așa e și urma /exterioară a/ virtuții — adecvată <προσηνές> în ochii unui bărbat de ispravă — cum se manifestă ea în afară <ἐπιφαινόμενον> la un adolescent și se acordă cu adevărul interior /al acestuia/ ! Iar frumusețea culorii este ceva *simplu,* ivit din cauza Formei și din biruința asupra întunericului Materiei, prin prezența luminii incorporale, care-i rațiune formatoare și Formă. Din această pricină este frumos focul în comparație cu celelalte corpuri, deoarece, în raport cu celelalte elemente, el ține de ordinul Formei. Prin poziție, el locuiește sus, fiind cel mai ușor dintre celelalte corpuri, pentru că se află cel mai aproape de domeniul incorporal. El singur nu le primește la sine pe celelalte elemente, în vreme ce acelea îl primesc pe el. Într-adevăr, ele se încălzesc, dar focul nu se răcește. El se colorează în mod primordial, în timp ce restul elementelor primesc de la el forma culorii. De parcă ar fi Formă, el strălucește și scînteiază !

Dar /elementul/ care nu domină /materia/ <μὴ κρατοῦν>, ajungînd la lumină decolorat <ἐξίτηλον>, nu-i deloc frumos, ca și cînd nu ar fi părtaș la întreaga formă a culorii.[16]

---

[15] Este vorba despre forma din mintea arhitectului, „casa fără materie“, cum spunea Aristotel, *Met.* Z,7,1032b, 237. Un prim exemplu de ceea ce am numit „logica incorporalelor“, LI: distribuție egală în multe locuri fără împărțire. LPIF§H,4.

[16] Pasaj dificil din pricina participiului μὴ κρατοῦν al cărui sens nu este clar. Armstrong traduce prin „the inferior thing“, PA, I,242.

Iar consonanțele ascunse din sunete, după ce le-au produs pe cele manifeste[17], determină în acest fel Sufletul să devină conștient de frumos, ele punînd în evidență același frumos într-un alt loc. Proprietatea indisociabilă a consonanțelor muzicale este de a fi măsurate cu numere, dar nu bazate pe orice raport, ci pe acela care ar servi la producerea formei în vederea biruinței sale asupra /Materiei/.

Despre frumusețile senzoriale, care — simulacre și umbre fiind — după ce parcă au scăpat în afară, au dat fuga în Materie, *au dichisit-o* <ἐκόσμησαν>[18] și, cu strălucirea lor, au stîrnit emoție <διεπτόησαν>, atît am avut de spus.

4. Dar trebuie să examinăm frumusețile aflate mai departe, pe care senzația n-a fost menită să le vadă, iar Sufletul le vede fără organe de simț — pe acestea să le vedem în suișul nostru și să lăsăm jos, în urmă, senzația.

Așa cum despre frumusețile senzoriale nu e cu putință să vorbească aceia care nici nu le-au văzut, nici nu le-au perceput ca fiind frumoase, după cum e cazul orbilor din naștere, în același fel /nu e posibil să vorbească/ despre frumusețea ocupațiilor cei care nu au acceptat că există o frumusețe a îndeletnicirilor, a științelor și a altor asemenea. Și nici despre strălucirea virtuții nu pot vorbi cei cărora nu li s-a înfățișat drept frumos chipul dreptății și al cumpătării și faptul că „nici Luceafărul de seară, nici cel de dimineață nu sînt atît de frumoase“[19]. Ci trebuie ca cei care le văd să fie în condiția adecvată în care Sufletul privește astfel de rea-

---

[17] Se știa de la pitagoricieni că anumite rapoarte între numere naturale 1/2, 2/3 etc. produc anumite intervale determinate consonante, de pildă, octava, cvinta, cvarta etc. Aceste rapoarte reprezintă „consonanțele ascunse“ care le produc pe cele „manifeste“ — adică audibile.

[18] Aluzie la teoria lui Plotin, potrivit căreia Materia (absolută) nu se unește veritabil cu Formele, fiind mai prejos decît *ceea-ce-este ceva* și decît Ființa. Ea este descrisă ca „un cadavru dichisit“ <νεκρὸν κεκοσμήμενον> (*12*,II.4,5), sau ca un prizonier „acoperit cu lanțuri de aur“ (*51*, I.8,15), vezi LPIF§H,7,4. De aceea, este preferabil ca ἐκόσμησαν să nu fie tradus aici: „au ordonat-o“.

[19] Aristotel citează și el acest pasaj, extras dintr-o piesă a lui Euripide (fr. 486 Nauck), în *Etica Nicomahică*, V,3, 1129b.

lități. Iar văzîndu-le, acești oameni se umplu de plăcere, de uimire și se înfioară în mult mai mare măsură decît se întîmpla înainte; asta fiindcă ei au de-a face acum cu /frumuseți/ *autentice*.

Asemenea simțăminte cuvine-se să avem cînd ceva e frumos — *cutremur și înfiorare plină de bucurie, cît și dor, iubire și uluire însoțite de plăcere*. Și e cu putință ca Sufletele să aibă aceste simțăminte și toate le au chiar atunci cînd este vorba despre lucruri care nu se văd; mai mult însă, de fapt, pățesc aceasta Sufletele în mai mare măsură îndrăgostite de aceste realități /invizibile/, tot așa cum și cînd e vorba despre trupuri /frumoase/, de văzut le văd cu toții, și totuși nu toți oamenii sînt străpunși de boldul /frumuseții/ în mod egal, ci în mai mare măsură ajung așa cei despre care se spune că le *iubesc*.

5. Trebuie să mai cercetăm însă condiția celor îndrăgostiți de ceea ce nu se află în simțuri: Ce anume simțiți cînd e vorba despre îndeletnicirile considerate frumoase, despre purtările frumoase, obiceiurile cumpătate, în general, despre făptuirile și dispozițiile virtuoase și despre frumosul sufletesc? Și văzîndu-vă pe voi înșivă frumoși în interior, ce simțiți? Și cum de intrați în delir <ἀναβακχεύεσθε>, cum de vă clătinați <ἀνακινεῖσθε>, cum de vă înfiorați de dor *să vă uniți cu voi înșivă*, după ce v-ați adunat pe voi înșivă, în separare de trupuri? Căci acestea sînt simțămintele avute de către cei cu adevărat îndrăgostiți![20]

Ce este, prin urmare, lucrul față de care resimt ei toate acestea? Nu-i un desen <σχῆμα>, nu-i o culoare, nici o mărime. Are a face cu Sufletul, ce e incorporal, fără culoare și posedînd cumpătarea, fără culoare și ea, cît și strălucirea restului virtuților, atunci cînd fie le vedeți în voi înșivă, fie ați privi în altcineva măreția Sufletului — un caracter drept, cumpătarea pură, „bărbăția cu chip luminos“[21], gravitatea, cît și pudoarea înaintînd fără teamă, senină și neclintită și cînd, peste toate /virtuțile/, zăriți strălucirea Intelectului divin!

---

[20] Influența lui *Phaidros* (cel de-al doilea discurs al lui Socrate) al lui Platon este vădită, în ideea că iubirea e o formă de nebunie divină. Dar accentul este pus nu pe iubirea pentru o ființă diferită, ci pentru ceea ce se află în sinele cel mai profund.

[21] Expresie împrumutată din *Iliada*, 7,312, unde este descris Aias mergînd la luptă, asemenea lui Ares.

Pe toate acestea prețuindu-le și îndrăgindu-le, cum de le numim frumoase? Ele sînt, par astfel și cel care le-ar vedea nu le poate numi altfel decît ca fiind *cele-ce-sînt /ceva/ cu adevărat.* <τὰ ὄντως ὄντα>[22] Ce /înseamnă/ „cele-ce-sînt /ceva/ cu adevărat“? Înseamnă „frumuseți“. Dar raționamentul cere să mergem mai departe: ce anume sînt „cele-ce-sînt /ceva/ cu adevărat“ pentru ca ele să facă Sufletul vrednic de iubire? Ce anume se răspîndește peste toate virtuțile precum o lumină? Ai vrea ca, luînd însușirile contrare, cele care fac Sufletul urît, să le punem alături de cele dintîi? Căci probabil că /a afla/ ce este urîtul și de ce apare așa ar putea contribui la scopul cercetării noastre.

Iată, dar, Sufletul slut, ticăloșit și nedrept, plin de pofte, plin de zbucium din pricina lașității la clipe de teamă, și pizmaș din micime sufletească! Acest Suflet se gîndește numai la ceea ce este muritor și josnic, e strîmb pretutindeni, iubește plăcerile impure, trăind o viață mărginită numai la ce poate simți prin intermediul trupului, socotind plăcută urîțenia. Nu vom spune oare că urîtul acesta vine din afară asupra Sufletului, precum un „frumos“ adăugat[23], ce l-a pîngărit, l-a făcut impur și l-a „întrepătruns“ <συμπεφυρμένη> cu mult rău[24], că el nu mai are o viață și vreo senzație pură, ci că, datorită însoțirii cu răul, trăiește o viață obscură, amestecată din belșug cu moartea, neînstare să mai vadă ceea ce se cuvine ca Sufletul să vadă, nepăstrîndu-se la sine, deoarece este mereu tîrît spre în afară, spre în jos și spre beznă?

Fiind deci Sufletul impur și tîrît pretutindeni de înclinațiile sale către poftele senzuale, amestecîndu-se mult cu elementul corporal, însoțindu-se cu multă materie și primind la sine un aspect diferit /de al său propriu/, el se alterează datorită amestecului ce-l trage înspre mai mult rău. E ca și cînd cineva s-ar vîrî în mîl sau în noroi și nu ar mai lăsa să apară frumusețea pe care o avea și s-ar vădi numai mîzga ce-i mînjește chipul. Omul la care urîtul a sosit datorită unui adaos străin, dacă urmează să fie iarăși frumos, are de lucru să spele și să curețe *ființa sa adevărată* <ὅπερ

---

[22] LPIF§H,5 și §G,4.

[23] Așa propune PA: ἐπακτὸν καλόν. E, firește, un frumos aparent, de fapt este urît. Lecțiunea lui PB, mai simplă, „rău adăugat“: ἐπακτὸν κακόν.

[24] Parafrază după *Phaidon*, 66b.

ἦν εἶναι>.[25] Iar dacă am spune că este urît Sufletul din pricina unirii, a amestecului cu trupul și Materia, cît și a înclinării către acestea, am vorbi cu dreptate.

Iar acest urît înseamnă pentru Suflet să nu fie nici pur, nici curat; precum pentru o *cantitate de aur* /urîtul/ e să se fi *impurificat cu tină*; însă, dacă pe aceasta cineva ar înlătura-o, iată că rămîne aurul plin de frumusețe, fiindcă este *liber* <μονούμενος> de alte impurități, *locuind singur cu sine însuși.* Tot așa și Sufletul cînd e singur, după ce a fost separat de dorințele pe care le posedă prin intermediul trupului cu care a avut de-a face prea din cale-afară, o dată ce s-a îndepărtat de restul patimilor și a supus purificării tot ce are prin faptul că e întrupat, ei bine atunci, rămînînd singur, el a înlăturat urîțenia provenită de la *natura adversă* /sieși/ <ἑτέρας φύσεως>.[26]

6. Cum spune o veche tradiție, cumpătarea, curajul și orice virtute sînt *purificări*, și la fel este și înțelepciunea însăși.[27] De aceea, pe drept, *misterele* dau a înțelege că omul care nu s-a purificat va sta și la Hades în noroi, deoarece omul nepurificat îndrăgește noroiul din pricina viciului. După cum și porcii, avînd trupul murdar, se bucură să se vîre în noroi!

Căci ce ar fi adevărata cumpătare altceva decît a nu avea de-a face cu plăcerile trupului, și a fugi de ele ca fiind impure și improprii unui om pur? Iar curajul este să nu-ți fie frică de moarte. Or, moartea înseamnă ca Sufletul să fie despărțit de trup. Nu se teme, așadar, de această despărțire cel care iubește să ajungă *singur*.[28] De

---

[25] Formula e aristotelică, dar tot pasajul, cu dualismul său extrem Suflet–corp, este platonic. Acest dualism permite identificarea frumosului cu ceea ce este simplu, pur, fiind de la sine înțeles că numai elementul incorporal poate fi astfel. Dimpotrivă, amestecul — ceea ce înseamnă mereu amestecul cu Materia — va fi urît, pentru că are o calitate ontologică inferioară. Sufletul nu se alterează însă în esența sa, ci răul este „adăugat“, precum noroiul.

[26] Se observă că la Plotin *Materia* este o natură opusă, adversă Formei, și nu o virtualitate-posibilitate (potențialitate) ca la Aristotel. Cf.*12*, II.4 și LPIF§H,7.

[27] Cf. *19*, I.2.

[28] Evident, plecîndu-se de la o formulă din *Alcibiade I,* al lui Platon „omul“ este identificat cu Sufletul său. Iar în *Phaidon,* filozofia este

asemenea, mărinimia este disprețul pentru lucrurile din lumea de aici. Iar înțelepciunea înseamnă să gîndești desprinzîndu-te de lucrurile de jos, îndreptîndu-ți Sufletul către cele de sus.

Prin urmare, o dată purificat, Sufletul devine Formă și rațiune formatoare, cu desăvîrșire incorporal, intelectual și aparținînd în întregime divinului, de unde curge și izvorul frumosului și tot ceea ce e înrudit acestuia.[29] Sufletul deci cînd se înalță înspre Intelect este frumos încă și mai mult: căci Intelectul și ceea ce aparține acestuia sînt o frumusețe înrudită cu Sufletul și nu străină lui, fiindcă abia atunci /cînd tinde spre Intelect/ Sufletul este cu adevărat numai Suflet. De aceea se și zice îndreptățit că a deveni frumos și bun înseamnă pentru Suflet să se *asemene Zeului*[30], deoarece de acolo purced frumosul și *partea binelui pentru cele ce sînt /ceva/* <ἡ ἑτέρα μοῖρα τῶν ὄντων>[31]. Dar de fapt, frumusețea e mai curînd totuna cu *cele-ce-sînt* /ceva/.

Iar *cealaltă natură* reprezintă urîtul și tot ea este și *răul prim.*[32] Iar pentru Acela <κἀκείνῳ>, bine și frumos sînt totuna, ori binele și frumusețea /sînt identice/.

Să cercetăm, prin urmare, în mod similar frumosul și binele, pe de-o parte, și urîtul și răul, pe de alta. Pe primul loc trebuie să așezăm Frumusețea ce este și Binele[33]; de la care provine Intelectul, /care este/ în mod nemijlocit Frumosul. Iar Sufletul este frumos prin mijlocirea Intelectului, în timp ce restul lucrurilor

---

definită drept „grija pentru moarte“, înțelegîndu-se că Sufletul în cunoștință de adevărata sa condiție, dorește să fie liber de corp.

[29] Expresia trimite la metaforele mai elaborate, din alte tratate, ale Unului ca izvor al tuturor lucrurilor (*30*,III.8,10). V.LPIF§H,2.

[30] Cf. *Theaitetos,* 176a. V. *19*.I.2

[31] Cf. *Republica* . Acolo Socrate (Platon) atacă vehement concepția tradițională potrivit căreia zeii (și în primul rînd Zeus) dau oamenilor deopotrivă partea (moira) lor de bine și partea lor de rău. El susține că zeii nu sînt responsabili decît de bine, fără să clarifice exact de unde vine răul.

[32] Este vorba despre Materia absolută sau primă, identificată de Plotin cu privațiunea absolută. Ea este totuși generată de Bine sau Unu (*12*,II.4 și *51*,I.8 și LPIF§H,7).

[33] Evident, este vorba despre Unu, nenumit aici. Plotin va sugera însă chiar la sfîrșitul acestui tratat că Binele (Unul) este, de fapt, mai presus de Frumos.

sînt frumoase deoarece Sufletul le dă formă — fie în acțiuni, ori în ocupații. Dar chiar și corpurile /frumoase/, cîte sînt numite astfel, sînt făcute de către Suflet. Căci fiind divin și parte a frumosului, el dăruie frumusețe corpurilor pe care le-ar atinge și le-ar lua în stăpînire — pe cît le este lor cu putință să participe /la frumos/.

7. Prin urmare, trebuie iarăși suit spre Bine, spre care năzuiește orice Suflet. *Dacă cineva l-a văzut, știe ce spun*[34], anume în ce fel este El frumos. El e de dorit ca fiind bun, și dorința-i pentru El; iar întîlnirea cu El este cu putință pentru cei care au luat drumul în sus, care se întorc /spre el/ și se dezbracă de veșmintele pe care le-au îmbrăcat atunci cînd au coborît. Se întîmplă la fel ca la oamenii care urcă spre sanctuarele templelor: ei trebuie să se purifice și să-și lepede veșmintele de dinainte și să urce goi, pînă ce, lăsînd deoparte, în suișul său, orice este străin Zeului, *prin sine /devenit/ singur*, *omul l-ar vedea pe Zeul singur*[35] <αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον>; l-ar vedea pur, simplu, limpede — Zeul de care depinde totul: la El privește, prin el ființează, prin el trăiește și cugetă. Căci el — Binele — este cauza vieții, a Intelectului și a ființării. Iar dacă cineva l-ar vedea, ce mai iubiri ar cunoaște, ce mai doruri ar încerca voind să se unească cu el, cum s-ar mai înfiora el, străbătut de plăcere!

Cel care nu l-a văzut încă poate să rîvnească la el ca la Bine. Dar cel care l-a văzut are putința să se bucure de El ca de Frumos[36], să se înfioare dinaintea-i, biruit de plăcere, să fie atins neprimejduit și să iubească cu iubire adevărată și cu un dor ascuțit, iar de amorurile celelalte să-și rîdă și să-i disprețuiască /pe oamenii/ socotiți mai înainte frumoși. E simțămîntul celor care au parte de o viziune a Zeilor sau a Daimonilor; în nici un chip acei oameni nu ar mai încuviința apoi frumusețile trupești în același fel ca înainte /de experiența aceasta/.

---

[34] Cf. 9,VI.9,9: formulă consacrată mai ales în cadrul misterelor eleusine. În continuare, imaginea este inspirată de mistere; ea evocă „coborîrea“, procesia Sufletelor, care se impurifică și care, pentru a reveni la Unu, trebuie să „se dezbrace“ de ceea ce au îmbrăcat. V. și LPIF§I.

[35] Cf. 9, VI.9.9 finalul.

[36] Tendința spre Frumos e mai specială decît cea spre Bine spre care tind toate ființele.

Ce să spunem dacă cineva ar privi Frumosul însuși — pur — ce nu are de-a face cu cărnuri și trupuri, ce nu e pe pămînt, nici în cer — numai pentru ca să fie pur?[37] Căci toate acele /frumuseți/ sînt adaosuri, sînt amestecuri și nu sînt /frumuseți/ prime, ci provin de la Frumosul în sine. Dacă cineva l-ar vedea pe Acela, care oferă tuturor, dar rămîne în sine, care dăruiește și nu primește nimic la sine, așadar dacă acel om ar stărui în contemplarea unui asemenea Frumos și s-ar bucura că-i devine aidoma, de care alt frumos ar mai avea nevoie? Căci acest Frumos, fiind în cea mai mare măsură Frumusețea însăși și cea dintîi, îi face pe iubitorii săi frumoși și demni de a fi iubiți /la rîndul lor/.

„Mare e încleștarea țintind a-l dobîndi și-i cea mai de presus pentru Suflete“ ![38] Pentru ea își dau ele întreaga osteneală — ca să nu rămînă nepărtașe la cea mai măreață priveliște; cel care o întîlnește e fericit, o fericită priveliște avînd, în timp ce nefericit este cel ce n-o întîlnește. Într-adevăr, nu omul care nu dă peste frumusețile de culori și de corpuri, nu cel care nu întîlnește puterea, demnitățile și domnia este nenorocit, ci este așa omul care nu întîlnește acest Frumos și numai pe el. Pentru dobîndirea lui merită să fie zvîrlite deoparte domniile și dregătoriile întregului pămînt, ale mării și Cerului tot; numai dacă cineva, în cazul cînd le-ar părăsi și le-ar nesocoti pe toate acestea, dar s-ar întoarce către Acela, putea-l-ar cumva zări !

8. Dar în ce fel? Și care-i mijlocul? Cum va putea privi cineva „o Frumusețe de nespus“[39], ca aceea din interiorul templelor sfinte, care nu răzbate în afară, pentru ca să nu fie zărită de vreun ochi profan? Să pășească atunci și *să se îndrepte spre înlăuntru*, de poate lăsa în afară vederea cu ochii și de nu se va întoarce spre minunile de dinainte ale corpurilor! Fiindcă el, cînd vede frumu-

---

[37] Text influențat de *Banchetul*, 211a și 211 d-e.

[38] Parafrază după *Phaidros*, 247b.

[39] *Banchetul* 218e: pasajul platonician este plin de ironie: Lăudat de frumosul Alcibiade, care băuse cam mult, Socrate răspunde: „Dragă Alcibiade, se pare că nu stau rău, dacă se întîmplă să fie adevărat ceea ce spui și dacă există în mine o putere prin care tu ai putea deveni mai bun; ar însemna că vezi în mine o frumusețe de nespus și cu totul diferită de frumusețea ta fizică.“

setile trupești, nu trebuie să dea buzna către ele, ci, știind că ele sînt imagini, urme și umbre, trebuie să alerge către Acela care le este model. Căci cel care, dînd fuga, ar vrea să pună mîna pe amintitele frumuseți /trupești/, ca pe ceva adevărat, ar face precum /tînărul care a vrut să prindă/ nălucirea chipului frumos purtat pe unda apei — acela care ar dori să înșface un astfel de chip, după cum spune povestea, se va scufunda în adîncul rîului și dus va fi! La fel, omul care stăruie în prețuirea trupurilor frumoase și nu le dă drumul, se va scufunda, nu cu trupul, ci cu Sufletul în întunecime și în mîhnitele străfunduri pentru Intelect; la Hades, orb fiind, va locui deopotrivă în lumea noastră și în Infern laolaltă cu umbrele.

„Să fugim, dar, spre a noastră scumpă patrie!“[40] — iată o povață mai adevărată. Ce vrea să fie, prin urmare, această fugă și în ce fel? Să ridicăm pînzele plecînd precum Odiseu de la magiciana Circe, sau de la Calypso — după cum spune Homer cu un înțeles ascuns, pe cît cred[41] — fiindcă nu-i fusese pe plac eroului să rămînă, deși avea parte de desfătări venite pe calea ochilor și locuia laolaltă cu belșug de frumusețe senzorială. *Iar patria noastră este locul de unde am purces, iar Tatăl este* Acolo*!* Și care să ne fie călătoria <στόλος>, și în ce fel — plecarea? Nu cu picioarele trebuie umblat! Căci picioarele poartă pretutindeni dintr-o parte într-alta a pămîntului. Nu trebuie nici să-ți pregătești un car tras de cai, sau o corabie, ci trebuie lăsate deoparte toate acestea

---

[40] *Iliada*, II, 140. Agamemnon, înșelat de visul defetist trimis de Zeus, propune în consiliul aheilor: „Să fugim cu corăbiile în patria iubită/ căci nu vom mai cuceri Troia cu străzi largi.“ Contextul originar nu are nici o legătură cu interpretarea simbolică a lui Plotin.

[41] Interpretarea alegorică a lui Homer data de foarte mult timp și fusese respinsă de Platon în *Republica.* Ea devenise extrem de curentă în epoca elenistico-romană și pornea de la premisa că poetul exprimase alegoric, prin poezie, o filozofie teoretică. Philon din Alexandria va adapta procedeul la interpretarea Pentateuhului. E semnificativ că Plotin reunește cumva parafraza din Iliada cu alegoria lui Odiseu. E un procedeu caracteristic hermeneuticii Antichității tîrzii, pentru care citatele sau ideile „autorilor fondatori“, precum Platon, Homer etc. sînt luate în sine, ori sînt alăturate, fără a se ține seama de contextul din care fuseseră extrase.

și *nu trebuie să privești;* ci, ca și cînd ai închide ochii <μύσαντα>[42], se cuvine să dobîndim și să deșteptăm *cealaltă vedere*, pe care oricine o are, dar puțini o folosesc.[43]

9. Ce anume vede, așadar, acea vedere interioară? Cînd abia e trezită nu poate să privească strălucirile prea mari.[44] Sufletul însuși trebuie să se obișnuiască să privească mai întîi îndeletnicirile frumoase, apoi faptele frumoase — nu acelea pe care le săvîrșesc artele, ci pe care le făptuiesc oamenii socotiți buni. Apoi uită-te la Sufletul celor care săvîrșesc fapte frumoase!

Dar cum ai putea vedea frumusețea unui Suflet bun? *Întoarce-te către tine însuți și privește*: chiar dacă încă nu te vezi pe tine frumos, fă precum sculptorul unei statui ce urmează să fie frumoasă; el mai înlătură ceva, mai șlefuiește pe undeva, netezește, curăță, pînă ce face vizibilă frumusețea pe chipul statuii. La fel și tu: înlătură prisosul, îndreaptă ceea ce e strîmb, ceea ce e întunecat curăță și fă-l să fie luminos și nu conteni „meșterindu-ți statuia ta“[45], pînă ce nu ți-ar străluci dumnezeiasca splendoare a

---

[42] Μύειν „a închide ochii“ este apropiat ca sonoritate și, probabil, înrudit etimologic cu μυεῖν „a se iniția“. Aluzia la inițiere este evidentă.

[43] Misterele Eleusine, cele mai celebre mistere grecești, cuprindeau trei faze, numite *myesis, telete și epopteia. Myesis* înseamnă, probabil, „închiderea ochilor“, și se pare că cel ce se iniția era condus la un loc întunecos. Se săvîrșeau apoi niște rituri de purificare (*telete*), după care era dus într-un loc luminat unde i se arătau anumite obiecte mistice (*epopteia, lit.* „viziune“). Evident, Plotin se referă la prezența realităților spirituale, dar limbajul misterelor este caracteristic pentru neoplatonism.

[44] Cf. *Republica,* 515e.

[45] Parafrază după *Phaidros*., 252d. Sensul este diferit, aproape opus, pentru că Platon spune: „Fiecare /Suflet/ alege corespunzător Iubirea pentru tinerii frumoși, și fiind această iubire /pentru sine/ ca un zeu, și-o meșterește ca pe o statuie pentru sine și o împodobește, ca s-o cinstească și să sărbătorească /laolaltă cu ea/.“ La Plotin, Sufletul se „meșterește“ pe sine — el este statuia. La Platon, Sufletul „își meșterește“ pasiunea, iubirea (sau, după altă posibilă interpretare a textului platonic, chiar pe iubitul însuși) pentru a o face să semene cu modelul său erotic divin pe care îl contemplase înainte de întrupare. La Platon, „meșteritul statuii“ presupune și împodobirea ei, la Plotin este vorba despre eliminare și simplificare.

virtuții și pînă ce nu ai vedea „cumpătarea urcînd pe sacrul tron“[46]! Dacă *ai devenit aceasta*, ai văzut această /frumusețe/ și, pur fiind, te-ai unit cu tine însuți, nemaiavînd nici o piedică ca să devii, astfel, *unul;* nu mai ai nimic altceva amestecat în interiorul tău, ci ești în întregime numai *lumină adevărată*. E o lumină care nu e măsurată prin dimensiune, nici nu e prea mică, prin strîngerea într-un contur, nici nu e prea mare din lipsă de limită, ci e fără măsură pretutindeni, ca fiind mai mare decît orice măsură, și mai intensă decît orice cantitate.

Ei bine, dacă ai devenit asta, *ai devenit deja viziune*. Prinzînd inimă pentru tine însuți și ajungînd aici, nu mai ai nevoie de călăuză, ci, uitîndu-te, hai, ațintește-ți privirea: *numai acest ochi singur vede marea frumusețe*!

Dar dacă /omul/ s-ar îndrepta către acea viziune avînd ochii Sufletului slabi din pricina viciilor și fără să se fi purificat, sau fiind nevolnic și, din lipsă de curaj, neînstare să privească ceea ce este prea strălucitor, atunci el nu vede nimic, chiar dacă vreun altul i-ar sta în preajmă arătîndu-i ceea ce, fiind de față, e cu putință să fie văzut. Căci *văzătorul este înrudit cu obiectul văzut* și, abia după ce s-a făcut pe sine aidoma cu acela, trebuie să se avînte către viziune. Într-adevăr, niciodată nu ar putea un ochi să vadă Soarele, afară doar dacă nu ar fi devenit asemănător Soarelui[47]; nici Sufletul nu ar putea să vadă Frumosul, fără să devină el însuși frumos!

---

[46] Citat aproximativ din *Phaidros*, 254b: „Și iarăși vede /înfățișarea iubitului/ urcînd pe sacrul tron însoțită de cumpătare.“ E de remarcat și de aici, și din citatul anterior, că Plotin parafrazează textul platonician și elimină dimensiunea sa erotică efectivă.

[47] Cf. *Republica*, VI,508b și 509a. Platon spune în pasajul respectiv că ochiul este analog Soarelui, dar că nu este Soarele, tot așa cum spiritul omenesc este analog Binelui, dar nu este identic cu el. Platon pune accentul pe diferența dintre ochiul „solar“ și Soare; Plotin, invers: pe nevoia ochiului de a deveni „solar“ de a se identifica cu Soarele, pentru a vedea „Soarele“. Goethe a reluat acest pasaj plotinian:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie können wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

Să devină, așadar, mai întîi asemănător divinului și frumos oricine are de gînd să privească divinitatea și frumosul. Mai întîi, după suiș, el va ajunge la nivelul Intelectului și Acolo va cunoaște toate Formele frumoase și va recunoaște că Frumosul însuși acesta este — Formele. Căci toate lucrurile sînt frumoase datorită Formelor, din pricină a ceea ce e zămislit de Intelect și de Ființă. Dar spunem că așa-numita natură a Binelui se află *mai presus* de Intelect[48]; ea ține în antecamera ei Frumosul.

Astfel, dacă ne exprimăm la modul general, /Forma Binelui/ este Frumosul prim. Iar dacă vom diviza domeniul inteligibilului, vom declara că locul Formelor este Frumosul inteligibil, în timp ce Binele se află *mai presus de acesta*[49] și e „izvorul și obîrșia" Frumosului[50]. Sau vom așeza în același /gen/ Binele și Frumosul prim. Oricum, Frumosul se află Acolo![51]

(Dacă ochiul nu ar fi solar/ Cum am putea noi vedea Soarele?/ Dacă n-ar trăi în noi puterea proprie a lui Dumnezeu/ Cum de ne-ar putea atrage divinul?); *apud* V. Schubert, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, München,1973.

48 Binele sau Unul este mai presus de Ființă, de Forme și de Intelect.

49 „La modul general", adică dacă rămînem la doctrina platoniciană a „celor două lumi", vom identifica Frumosul și Binele prim. Dacă însă vom adopta teoria plotiniană a „celor trei lumi", Binele (Unul) se va afla mai presus de ceea-ce-este ceva, de Ființă, de Intelect și deci și de Frumosul inteligibil, fiind distinct de acesta. LPIF§H,5.

50 *Phaidros*, 245 c-e. Contextul, cum remarcă și Armstrong, PA 1,261, este total diferit: „Numai lucrul care se mișcă pe sine, dat fiind că nu se părăsește pe sine, nu poate înceta să se miște, mai mult el reprezintă și pentru celelalte lucruri care se mișcă izvorul și obîrșia mișcării." Referința lui Platon este la Suflet, în timp ce referința lui Plotin este la Bine sau Unu.

51 Este frumosul numai o proprietate a Intelectului — Formelor —, sau chiar despre Bine se poate spune că este frumos? Plotin nu adîncește aici această chestiune, care va fi reluată, de pildă, în *23*,V.5,12.

DESPRE NEMURIREA SUFLETULUI

2,IV.7

Tema

Despre nemurirea Sufletului este o demonstrație a doctrinei fundamental platonice a realității „celor două lumi“, adică a distincției fundamentale între corporalitate și incorporalitate — aceasta din urmă fiind reprezentată de Suflet. Sînt respinse teoriile materialiste și atomiste ale stoicilor și epicureenilor, adesea cu ajutorul argumentelor peripateticienilor, precum Alexandru din Aphrodisias, dar apoi este respinsă și teoria aristotelică a Sufletului ca formă imanentă a corpului.

Rezumat

Omul este alcătuit dintr-un corp perisabil și un Suflet care este „omul autentic“. Acesta nu poate fi un corp și mai ales un corp simplu, căci elementele sînt lipsite de Suflet, de mișcare proprie și de organizare. Sufletul nu poate consta nici din atomi. Sufletul nu poate fi un „suflu“, cum cred stoicii, deoarece, dacă acest „suflu“ ar fi diferit de elementele pe care le asociază, ar însemna că este incorporal. Un Suflet corporal ar trebui să crească și să scadă laolaltă cu corpul și el nu ar putea explica percepția, amintirea și în general activitățile intelectuale. Dacă Sufletul nu este un corp, el nu este nici o armonie, cum cred pitagoricienii, și nici o *entelecheia*, adică o formă imanentă a corpului, cum susținea Aristotel. El este o Ființă separată și autentică, ce devine ceea ce este purificîndu-se de preocupările pentru corp, precum aurul însuflețit de noroi. Chiar și Sufletul animalelor este nemuritor. Faptul că Sufletul este nemuritor rezultă și din existența oracolelor.

---

1. Oare fiecare dintre noi este nemuritor, sau piere în întregul său ? Sau unele părți ale omului merg către destrămare și pieire, în vreme ce altele — care sînt *sinele* — rămîn veșnic? În felul următor s-ar putea afla răspunsul, dacă s-ar cerceta în conformitate cu natura lucrurilor:

Omul nu poate fi o făptură simplă, ci există în el un *Suflet*; el însă are și un trup, care ne este fie un instrument, fie e în alt mod atașat de noi. Să fie lucrurile divizate în acest mod. Trebuie să cercetăm însă natura și ființa fiecăreia dintre cele două realități /Sufletul și trupul/.

De partea sa, trupul, el însuși fiind un compus, în baza unei judecăți raționale /e limpede că el/ nu poate persista. Iar senzația vede că trupul se desface, se topește și îndură toate nimicirile, și că fiecare dintre părțile sale componente este purtată către locul ei propriu, fiecare parte nimicește o altă parte, preschimbîndu-se în altceva și pierind. Cel mai mult se întîmplă asta atunci cînd Sufletul, care face părțile să se înțeleagă, nu s-ar afla prezent în masa corporală.[1]

Și chiar dacă fiecare parte /a corpului/, devenind una, ar fi izolată, /vedem că/ ea nu există /cu adevărat/, deoarece se poate desface în formă și materie, din care este necesar ca și corpurile simple să-și aibă alcătuirea.[2] Iar lucrurile ce posedă mărime, fiind

---

[1] Sufletul ține părțile trupului laolaltă, făcîndu-l să supraviețuiască un timp.

[2] Aici Plotin preia teoria lui Aristotel, care distinge la corpuri materia (sau virtualitatea, potențialitatea) și forma (sau actualizarea). De fapt, la Aristotel, separarea fizică dintre formă și materie este imposibilă, deoarece forma este imanentă materiei. La Plotin, Forma este complet separată de Materie.

corpuri, pot fi divizate și făcute bucăți mici; astfel ele ar putea fi supuse nimicirii. Astfel încît, dacă /corpul/ este o parte a noastră, întregul nu ar putea fi nemuritor. Iar dacă /corpul/ este un instrument, ar trebui ca, fiindu-ne dat pentru un anumit răstimp, el să aibă o natură corespunzătoare /limitată/. Dar lucrul cel mai important și ceea ce este *omul însuși*, dacă există așa ceva, se raportează la corp, precum Forma la materie, sau utilizatorul la instrument. În ambele moduri, *Sufletul este omul în sine.*[3]

2. Dar /Sufletul/ ce fel de natură are? Dacă ar fi corp, ar trebui să poată fi desfăcut complet în părți, deoarece corpul este un compus. Iar dacă nu ar fi corp, ci ar avea altă natură, trebuie cercetat potrivit aceleiași metode, sau potrivit alteia.

Mai întîi trebuie cercetat dacă acest /așa-zis/ corp, numit „Suflet", e necesar să fie desfăcut în părți. De vreme ce viața, în mod necesar, e inerentă Sufletului[4], atunci acest corp — Sufletul — dacă este alcătuit din /alte/ două sau mai multe corpuri, este necesar să aibă o viață inerentă sau fiecăreia dintre cele două, sau tuturor (dacă sînt mai multe). Sau ca numai o parte să aibă viața inerentă sieși, iar alta nu, sau ca nici una din două să nu fie astfel, respectiv nici una din mai multe /părți/ să nu fie astfel.

Dacă una dintre părți ar poseda capacitatea vieții, exact *aceasta* ar fi Sufletul. Căci ce corp ar putea exista care să aibă viață în mod intrinsec? Într-adevăr, Focul, Aerul, Apa și Pămîntul sînt *intrinsec neînsuflețite*. Iar acela dintre aceste corpuri c*are ar primi viața*, acela se folosește de Suflet ca de ceva *adăugat*, dar alte corpuri în afara acestora /Foc, Aer, Apă și Pămînt/ nu există. Măcar cei care cred că există și alte elemente diferite de acestea — le-au considerat a fi corpuri, și nu Suflete și au spus că nu posedă viață.[5]

Iar dacă, în condițiile cînd nici o parte /element/ nu ar avea viață, ansamblul totuși ar produce viață, faptul ar fi absurd — dar dacă fiecare parte ar putea avea viață, chiar și una singură este de ajuns /pentru ca ansamblul să fie însuflețit/.

---

[3] Cf. *Alcibiade* I, 130c.

[4] *Phaidon*, 54d-e.

[5] O referință, probabil, la *al cincilea element* al lui Aristotel din *De caelo* și al peripateticienilor — *eterul* care alcătuiește materia corpurilor cerești.

Dar pare mai degrabă imposibil ca reuniunea corpurilor /neînsuflețite/ să producă viață și ca cele lipsite de minte să producă minte! Și nu se va putea afirma că aceste elemente, amestecate orișicum, sînt capabile de generare. Trebuie, prin urmare, să existe *ceva* care va putea să le ordoneze <τὸ τάξον> și care să fie cauza amestecului. Rezultă că acest *ceva* ar avea demnitatea proprie Sufletului. Nu numai că nu ar putea exista nici un *corp compus*, dar nici măcar un *corp simplu* nu ar putea exista în lume fără existența Sufletului în *Univers*, dacă e adevărat că, sosind asupra Materiei, rațiunea formatoare creează un corp; or, forma nu ar putea purcede de nicăieri altundeva decît de la Suflet.[6]

3. Iar dacă cineva[7] ar susține că lucrurile nu stau totuși așa, ci ar spune că atomii sau realitățile fără părți, strîngîndu-se laolaltă, produc Sufletul prin unire și printr-o *unitate de simțire*, <ὁμοπάθεια> teza respectivă ar putea fi respinsă, spunîndu-se că nici prin /simplă/ juxtapunere, nici printr-o totală /penetrare/ /nu se poate obține acest rezultat/, dat fiind că unitatea și simțirea unitară nu pot rezulta din elemente fără simțire și din corpuri care nu pot să se unească. Dar Sufletul e în asociere de simțire cu el însuși.[8] Pe de altă parte, un corp, o mărime nu pot proveni din entități fără părți.[9]

Și dacă, fiind corpul simplu, /filozofii/ vor nega că el are viață intrinsec întrucît este el material — Materia este fără calitate —, dar că ceea ce este rînduit ca formă poartă viața, și dacă se va spune că forma aceasta este *o existență autonomă (Ființă)* <οὐσία>, atunci *Suflet nu va fi compusul celor două* (Materie și formă), ci una din două va fi Sufletul, care însă nu ar mai putea fi un corp.

---

[6] Sufletul creează corpurile reflectînd Formele primite de la Intelect în Materie, și apoi le însuflețește.

[7] Epicureii, care se inspiraseră din atomismul lui Leucip și Democrit.

[8] Atomii nu se pot combina dintr-o anumită înclinație, sau simpatie, cum credeau epicureii, deoarece simpatia e un efect al Sufletului, iar atomii sînt neînsuflețiți. Simpatia (asocierea de simțire) e posibilă numai între Suflete.

[9] Adică fără dimensiune. Atomii erau considerați fără dimensiune, deoarece erau, prin definiție, indivizibili.

Căci corpul nu poate proveni /numai/ din Materie, sau altminteri iarăși vom descompune corpul /în formă și Materie/.[10]

Dar dacă ei afirmă că /Sufletul/ este un atribut al Materiei și nu o *existență autonomă* (Ființă), acei filozofi trebuie să spună de unde anume au sosit în Materie atributul /respectiv/ și viața.[11] Într-adevăr, Materia nu-și dă sieși formă și nici nu-și produce singură un Suflet.[12] Trebuie, prin urmare, să existe ceva care să contribuie cu viața <χορηγοῦν τῆς ζωῆς>[13], fie că amintita contribuție se face pentru Materie, fie pentru oricare alt corp, iar contributorul trebuie să stea în afară și deasupra întregii naturi corporale.

Asta fiindcă nu ar putea exista nici un corp, dacă nu ar exista o *natură de tip sufletesc*. Căci natura corpului este în flux și în mișcare; ea ar pieri cît de repede, dacă toate cele nu ar fi decît corpuri, chiar dacă cineva ar da vreunuia dintre ele numele de „Suflet". /Și acesta/ ar păți același lucru ca și celelalte corpuri, dacă ar exista o singură materie pentru ele. Dar cel mai probabil este că nu ar putea apărea nimic, ci toate lucrurile ar rămîne /indistincte/ în Materie, dacă nu ar exista ceva care să-i dea acesteia formă. Dar, probabil, nici măcar Materie[14] nu ar putea exista deloc.

Iar acest Univers se va descompune, dacă cineva l-ar încredința doar asocierii corpurilor, acordînd rangul de Suflet — pînă la

---

[10] Nu se poate susține că Sufletul este un compus din Materie și formă, unde forma ar fi viața. Căci Sufletul este consubstanțial cu viața și nu un compus.

[11] Limbaj aristotelic: Ființa (substanța) are o existență autonomă. Nu cumva se poate spune — zice Plotin — că Sufletul este un atribut, o proprietate a Materiei, dar nu are o existență autonomă? Nu, fiindcă Materia, ce poate fi substrat pentru formă, nu-și poate crea singură forma. Sau, în alți termeni, ca regulă generală, nici o virtualitate nu se poate actualiza spontan, de la sine, ci trebuie să existe o actualizare prealabilă. (Un copil nu devine adult de la sine, dacă nu este hrănit, îngrijit, apărat, educat.)

[12] Sufletul este, la Aristotel, forma (entelechia) corpului.

[13] Literal, „choreg al vieții". „Choregii", inițial, conducători ai corului, erau la Atena persoane înstărite, care plăteau din banii proprii corurile și regia spectacolelor tragice și comice. Aici Sufletul „contribuie", nu cu bani, ci cu viața.

[14] Materia — privațiunea și răul absolut — este, la Plotin, creația Sufletului. V. *12*,II.4 și LPIF§7.

nume — *aerului și suflului* <πνεῦμα> celui mai fin, care se dispersează cel mai ușor și care nu are principiul unității din sine însuși.[15] Atunci cînd toate corpurile sînt divizibile, dacă cineva ar „închina“ Universul oricăruia dintre aceste corpuri, cum de nu ar face el Universul să fie lipsit de inteligență și purtat de întîmplare ? Ce fel de ordine poate exista în „suflul“ care are nevoie de o ordine sosită de la Suflet, sau ce fel de rațiune, sau ce fel de Intelect ? Dar dacă există Suflet, toate aceste /corpuri/ îl servesc în vederea susținerii Universului și a fiecărei vietăți, fiecare putere ce provine de la un alt element contribuind la întreg. Dar dacă Sufletul nu este prezent în toate existențele lumii, *toate acestea ar fi nimic, și nu e cu putință să aibă vreo ordine.*

4. Chiar /acești filozofi stoici/ recunosc, purtați de adevăr, că trebuie să existe ceva anterior și mai valoros decît corpurile — *o formă a Sufletului*. Fiindcă, dacă admit că „suflul“ posedă minte și e un *foc inteligent*, (ca și cînd fără foc și suflu partea mai valoroasă a firii nu poate să existe, ci și-ar căuta un loc unde să se stabilească) devine necesar de cercetat în ce loc se vor stabili corpurile, dat fiind că ele trebuie stabilite în puterile Sufletului. Dar dacă ei decid că viața și Sufletul nu sînt nimic altceva decît „suflu“, ce este acel mereu evocat de ei „fel de a fi“ <πὼς ἔχον> la adăpostul căruia se refugiază, cînd sînt siliți să admită că există *altă natură eficientă, în afara corpurilor* ?

Dacă, așadar, nu orice „suflu“ este Suflet, fiindcă există nenumărate „sufluri“ neînsuflețite, dar ei susțin că „suflul“ care posedă „felul de a fi“ este /Suflet/, atunci ei vor afirma că „felul de a fi“ acesta și această condiție fie aparțin realităților, fie nu sînt nimic. Dacă nu sînt nimic, nu ar putea exista decît „suflul“, iar „felul de a fi“ ar fi doar un simplu nume. Dar astfel vor trebui să spună că nici altceva nimic nu există, decît că Materia e și Suflet și Zeu, și că toate sînt nume, și că doar „suflul“ are o existență reală.[16]

---

[15] Teorie stoică ce acorda „suflului“ (spiritului) calitatea de vehicul al Logosului universal.

[16] Într-un fel, chiar asta voiau să spună stoicii, adepții unui monism intransigent, reluat în epoca modernă de Spinoza și apoi, într-o formă „istoricistă“, de Hegel.

Dar, dacă *condiția* /„felul de a fi“/ aparține realității, dar este diferită de substrat și de Materie, deși se află în acest substrat, și totuși este imaterială deoarece nu mai poate fi compusă din Materie, atunci ea ar fi *rațiune formatoare* și nu corp și o natură diferită decît acesta din urmă.

Mai departe, rezultă că este imposibil ca Sufletul să fie vreun corp nu mai puțin și din următoarele considerente: Într-adevăr, /Sufletul ar fi/ sau cald, sau rece, sau dur, sau moale, umed sau solid, negru sau alb și /ar avea/ toate calitățile corpurilor, unele situate în unele substraturi, altele — în altele. Iar dacă există numai caldul, el încălzește, dacă — numai recele, el răcește. Iar cînd ușorul e de față și intervine, lucrurile devin ușoare; cînd vine greul, ele se îngreunează; negrul le înnegrește, în timp ce albul le albește. Căci nu aparține focului să răcească, nici recelui să provoace căldura. Dar Sufletul produce efecte diferite în fiecare viețuitoare, iar în unul și același viețuitor produce efecte contrare,[17] unele constînd în solidificare, altele în lichefiere, unele în îndesire, altele în rarefiere. Sufletul le face pe cele negre, pe cele albe și pe cele ușoare și grele, deși ar trebui să producă un singur efect potrivit cu proprietatea corpului, oricare ar fi aceasta, inclusiv culoarea /acestuia/. Dar în fapt, vedem că el produce efecte multiple.

5. Dar cum /explică ei/ faptul că mișcările sînt diverse și nu una singură, de vreme ce mișcarea oricărui corp este una singură?[18] E corect dacă acești filozofi invocă pentru unele mișcări preferințele, pentru altele — raționamentele; numai că preferința nu aparține unui corp și nici raționamentele, dat fiind că ele sînt di-

---

[17] Dacă Sufletul ar fi un corp, el ar avea anumite proprietăți determinate (cald sau rece, greu sau ușor etc.), dar el nu ar putea avea proprietăți contrare. Cf. Aristotel, *Met.*Θ,2, 1046b, 293-4: „Într-adevăr, cunoașterea rațională se referă la ambele contrarii, chiar dacă nu în mod similar, și ea se află în suflet care conține principiul mișcării. Rezultă că sufletul poate mișca ambele contrarii pornind de la principiul însuși, după ce le-a asociat aceluiași /scop/.“

[18] Corpurilor elementare cel puțin — foc, apă etc. — li se atribuia o anumită, unică, mișcare „naturală“ : foc — în sus, pămînt — în jos, apă și aer — orizontal. Cum se împacă această simplitate a mișcărilor fizice cu varietatea mișcărilor corpurilor însuflețite?

ferite, în timp ce corpul este simplu, unul singur și el nu poate avea parte de rațiune, sau /nu are parte decît de/ atîta *rațiune formatoare* cîtă îi e dată de către creatorul său ca să fie cald sau rece.[19]

Iar faptul de a crește în timp, și anume pînă la o anumită măsură, de unde ar putea sosi corpului însuși — ce este capabil să crească, dar e nepărtaș la creștere mai mult decît i-ar fi menit să slujească, în masa materiei, pe acela care produce creșterea în el ? Iar dacă Sufletul — fiind corp — ar putea face pe un alt corp să crească, este necesar ca și el însuși să crească, evident, prin adăugarea unui corp asemenea lui, dacă urmează să fie pe picior de egalitate cu corpul pe care el îl face să crească. Or, corpul adăugat va fi sau Suflet, sau ceva neînsuflețit. Iar dacă va fi Suflet, de unde și în ce mod sosește și cum se adaugă el ? Iar dacă adaosul este neînsuflețit, în ce fel se va însufleți el, va deveni similar în gînduri cu ceea ce era înainte, va fi unul și va împărtăși aceleași opinii cu Sufletul originar, astfel încît să nu ignore, precum /ar face-o/ un Suflet străin, ideile celuilalt Suflet ? Iar dacă, precum este cazul cu restul corpului nostru, /prin creștere/ ceva Sufletul pierde, ceva cîștigă, și nimic nu rămîne identic, cum de sînt posibile amintirile noastre, cum de se pot recunoaște cunoscuții dat fiind că ei nu au niciodată același Suflet ?

În plus, dacă /Sufletul/ este un corp, /e clar/ că, natura corpului divizîndu-se într-o multiplicitate, fiecare dintre părți nu e la fel cu întregul ; iar dacă Sufletul este o cantitate determinată și dacă aceasta se micșorează, nu va mai exista Suflet, după cum orice cantitate schimbă condiția sa anterioară prin substracțiune.[20] Ei bine, dacă fiind redus ca masă ceva dintre lucrurile cu cantitate, dar ar rămîne totuși identic prin calitate, sub un anume aspect el ar fi un corp diferit, anume întrucît e cantitate, sub aspec-

[19] Nu trebuie uitat că Plotin întrebuințează termenul *logos* atît cu sensul de „rațiune individuală", „raționament", dar și „formă", „rațiune formatoare".

[20] Dacă Sufletul este un corp, el poate fi astfel întrucît este cantitate, sau calitate : dacă e corp întrucît este cantitate, atunci el trebuie să fie o cantitate determinată, iar dacă aceasta s-ar reduce în decursul vieții, Sufletul ar trebui să dispară.

tul calității însă care este diferită de cantitate, el se păstrează identic — ce vor spune filozofii care susțin că Sufletul este un corp ?[21]

Mai întîi /ce vom spune/ despre oricare parte a Sufletului aflat în același corp — oare fiecare parte este un Suflet, precum este cazul cu întregul ? Și iarăși, /aceeași întrebare se va pune/ în legătură cu partea părții. Așadar, cu nimic nu a contribuit mărimea la existența /Sufletului/. Și totuși, ar fi trebuit /să contribuie/, dacă Sufletul ar fi fost o anumită cantitate. Și întregul /Suflet/ care e prezent într-un corp nu poate fi în mai multe locuri deopotrivă același întreg cît și partea aceea care este /totuna cu/ întregul. [22]

Iar dacă ei vor nega că fiecare parte este Suflet, va rezulta că Sufletul provine din elemente neînsuflețite. În plus, mărimea oricărui Suflet va fi limitată în ambele direcții, ceea ce înseamnă că /partea respectivă/ nu va mai putea fi Suflet nici micșorată, nici mărită. Or, cînd în urma unei unice uniri sexuale și a unei unice seminețe se nasc odrasle gemene, sau, precum la alte viețuitoare /decît omul/, se nasc foarte mulți pui din sămînța împărțită în mai multe locuri, fiecare fiind /un Suflet/ întreg, cum de nu arată acest fapt celor care vor să învețe că, *acolo unde partea este la fel cu întregul*, acesta a depășit în ființa sa faptul de a fi o cantitate și, în mod necesar, trebuie *să nu fie cantitate* ? În felul acesta, el ar rămîne identic cu sine, chiar dacă i se fură cantitatea ; el nu se va sinchisi de cantitate și masă, dat fiind că natura sa este ceva diferit. Așadar, Sufletul și rațiunile formatoare sînt fără cantitate.

6. Și este clar din următoarele considerente că, dacă Sufletul este un corp, nu va exista nici senzația, nici gîndirea, nici cunoașterea, nici virtutea, nici nimic din cele frumoase:

Dacă o vietate urmează să aibă senzația unui lucru, ea trebuie să fie una singură și trebuie să perceapă orice lucru prin unul și același /Suflet/, chiar dacă ar exista mai mulți stimuli ce ar intra prin mai multe canale senzoriale, sau ar fi numeroase calitățile

[21] Dacă e calitate, atunci Sufletul pare să fie formă, sau să posede un principiu formal.

[22] Dacă fiecare parte a Sufletului considerat corp este Suflet la rîndul ei, întregul trebuie să fie identic cu partea, căci un om are un singur Suflet și nu o infinitate. Dar este absurd ca întregul să fie egal cu partea, atunci cînd vorbim despre corpuri, reglementate de LC, v. LPIF§H,4.

unui singur lucru și chiar dacă un obiect variat precum un chip ar fi perceput de un singur organ de simț. Nu există un organ diferit pentru /vederea/ nasului, un altul pentru /vederea/ ochilor, ci organul este același adunînd laolaltă toate /detaliile/ obiectului respectiv. Și chiar dacă o anumită senzație vine pe calea ochilor, iar o alta pe calea auzului, trebuie să existe un singur /centru senzorial/ la care ajung ambele senzații. Cum s-ar putea spune că sînt două senzații diferite, dacă ele nu ar ajunge laolaltă la același /centru/ ?

Prin urmare, trebuie ca acest /loc/ să fie ca un centru, iar senzațiile venite de pretutindeni sînt ca liniile ce converg de pe circumferința cercului către centru, iar astfel este elementul receptor — fiind el cu adevărat unul singur.[23]

Iar dacă acest *centru* al percepției ar fi disociat, precum sînt cele două capete ale unei linii, senzațiile s-ar întîlni din nou, sau ar converge iarăși spre unul și același punct, aflat în mijloc, de exemplu; sau fiecare dintre cele două puncte ar avea o percepție diferită — fiecare va avea percepția celuilalt, ca și cînd eu percep ceva, iar tu percepi altceva. Iar dacă lucrul perceput ar fi unic, precum un obraz, /ipoteza cea mai probabilă este că percepția/ se va aduna spre un *unic punct* — ceea ce și pare să se întîmple — căci cele văzute se strîng și în aceleași pupile; altminteri cum de s-ar putea vedea obiectele foarte mari prin pupila ochiului ? Încît cu atît mai mult, mergînd senzațiile către *principiul dominant*, ele ajung precum gîndurile indivizibile. Iar acest /principiu dominant/ va fi și el indivizibil.[24]

---

[23] Comparația aceasta a principiului receptor cu un centru al unui cerc aparține școlii peripateticiene. Cf. Alexandru din Aphrodisias, *De Anima*, p.63, 8-13 Burns. Pe de altă parte, este interesant că imaginea centrului, periferiei și razelor este folosită de obicei de Plotin pentru a evoca raporturile Unului cu Realitatea multiplă. Nu e probabil o coincidență: ceea ce este Sufletul, „unul“ organismului, este Unul universal pentru lume.

[24] Dacă imaginea se formează pe baza unor raze optice ce pleacă de la obiecte, acestea trebuie să fie convergente într-un punct (interior ochiului), precum razele unui cerc, după ce au trecut prin pupile. Or, așa cum punctul este indivizibil, tot astfel va fi indivizbil și acest „principiu dominant“ care este identificat cu Sufletul. Dar ceea ce este indivizibil este incorporal.

Sau, în ipoteza în care senzațiile s-ar distribui în *principiul dominant* ce ar avea dimensiune, încît fiecare parte a sa să perceapă altă parte a obiectului, nimeni dintre noi nu ar mai putea avea percepția întregului obiect perceput. *Dar întregul formează o unitate.*

Într-adevăr, în ce fel s-ar putea divide *principiul dominant* /dacă e corporal/ ? Nu ar putea exista o potrivire a ceva egal cu ceva egal, deoarece *principiul dominant* nu este egal cu nici un fel de obiect perceput. În cîte părți va fi diviziunea ? S-ar diviza /principiul dominant/ în tot atîtea părți, cîte ar avea la număr obiectul variat perceput ? Și fiecare dintre părțile Sufletului va percepe prin intermediul subdiviziunilor fiecăreia. Sau cumva părțile părților vor fi insensibile ? Asta este imposibil. Dar dacă oricare parte va avea senzația totului, dat fiind că o mărime este capabilă să se dividă la infinit, va rezulta că și senzațiile legate de fiecare obiect perceput vor ajunge infinite în fiecare, ca imagini nesfîrșite ale aceluiași obiect, situate în *principiul nostru dominant*.[25]

Iar dacă corpul este dăruit cu senzație, nu ar exista alt mod de obținere a senzației *decît cel produs în ceară de sigiliile inelelor*, fie că obiectele simțurilor ar lăsa amprenta lor în *sînge*, fie în *aer*. Iar dacă ar lăsa-o în corpuri lichide, ceea ce este plauzibil, se vor șterge ca scrise pe apă și nu va exista memorie. Însă dacă întipăririle persistă, fie nu va fi cu putință ca alte obiecte să-și lase amprenta, cît timp vor persista primele, astfel încît nu vor putea exista alte senzații, fie, apărînd totuși alte senzații, primele vor dispărea, astfel încît nimic nu va putea fi rememorat. Iar dacă există și memorizarea, și dacă senzațiile anterioare nu împiedică alte senzații /noi/ ale altor obiecte, *va fi imposibil ca Sufletul să fie un corp.*

7. Aceeași concluzie s-ar putea trage și din /studiul/ senzației durerii. Cînd se spune că pe un om *îl doare degetul*, durerea este desigur la deget, dar toată lumea este de acord că senzația durerii există la *principiul dominant*. Iar dacă partea care are dureri

---

[25] Unitatea percepției este în joc dacă — spune Plotin — înregistrarea senzațiilor se face mecanic, precum pe o tăbliță de ceară. Studiile moderne ale psihologiei percepției au confirmat intuiția acestei unități vii a percepției.

este altceva decît suferința <παθήματος>, principiul dominant simte afecțiunea și întreg Sufletul resimte aceeași suferință.[26]

Cum se poate întîmpla așa ceva ? /Filozofii stoici/ susțin că asta se petrece prin „propagare“ <διάδοσις>: suferind mai întîi „suflul psihic“ al degetului și transmițînd suferința mai departe și așa în continuare, pînă ce ea ar ajunge la principiul dominant. E necesar, prin urmare, dacă primul „suflu“ a simțit suferința, ca senzația celui de-al doilea „suflu“ să fie o alta, dacă senzația apare prin propagare, și o alta să fie a celui de-al treilea, și să existe multe și chiar nesfîrșit de multe senzații avînd ca obiect o singură durere, și ca în urma tuturor acestora principiul dominant să resimtă și propria-i senzație după celelalte. Adevărul este că fiecare dintre aceste senzații nu mai este de durere la deget, ci senzația care corespunde părții de după deget este de durere la podul tălpii, cea de-a treia parte va indica durere la altă parte mai sus și așa mai departe; vor exista multe dureri, iar principiul dominant nu va resimți durerea de deget, ci durerea sa și numai pe aceasta o va cunoaște, în vreme ce le va lăsa în pace pe celelalte, ignorînd că *îl doare degetul*.

Dacă, așadar, nu-i cu putință ca senzația unei astfel de dureri să apară prin propagare și nici corpul, care este masă, să aibă cunoașterea unei dureri, atunci cînd un alt /corp/ suferă —, pentru fiecare dimensiune există o senzație diferită —, trebuie presupus că elementul care simte este astfel încît să fie identic cu sine pretutindeni. Dar această proprietate corespunde unei alte existențe decît cea corporală.

8. În continuare, trebuie arătat că nici gîndirea nu-i cu putință, dacă Sufletul este un corp. Dacă a simți înseamnă faptul ca Sufletul, slujindu-se de corp, să perceapă obiectele sensibile, gîndirea nu ar putea fi și ea o înțelegere prin intermediul corpului, căci altminteri ea ar fi același lucru cu senzația.

Dacă, așadar, a gîndi înseamnă *a percepe fără mijlocirea corpului*, e mult mai probabil că *principiul însuși care va gîndi* <τὸ νοῆσον> să nu fie corp. Pe deasupra, dacă senzația privește lu-

---

[26] O diferență de lecțiune <πνεύματος în loc de παθήματος> a făcut ca unii să traducă, precum Armstrong, PA 1, 358: „deși suflul este diferit de partea vătămată, principiul dominant simte“ etc.

crurile senzoriale, iar gîndirea lucrurile inteligibile — chiar dacă acei filozofi nu acceptă — totuși vor exista gînduri despre cele inteligibile și percepția celor fără dimensiune — cum oare ceva care are mărime va gîndi ceva lipsit de mărime și va gîndi ceva indivizibil cu ajutorul a ceva divizibil?

/Se poate răspunde/ că va face aceasta printr-o parte a sa indivizibilă. Dacă așa este, *principiul care va gîndi* nu va fi un corp; căci nu este nevoie de întreg /Sufletul/ pentru contactul /cu realitatea inteligibilă/. Este suficient un singur punct /de contact/.[27] Iar dacă acei filozofi vor accepta — ceea ce este adevărat — că ideile prime au drept obiect realitățile pe deplin cele mai purificate de individualitatea corporală, e *necesar ca principiul gînditor să /le/ gîndească, o dată ce este sau devine purificat de trup.* Iar dacă ei vor afirma că ideile au ca obiect formele imanente materiei, totuși ele sînt proprii unui Intelect care /le/ separă /de materie/, dat fiind că formele sînt separate de corpuri /în procesul cunoașterii/.[28] Căci „separarea“ /de corp/ a cercului, a triunghiului, a liniei și a punctului nu sînt posibile trupește sau, în general, material. Trebuie deci ca Sufletul să se separe pe sine de corp într-un astfel de proces. În consecință, nici Sufletul nu poate fi un corp.

Pe de altă parte, eu cred că și frumosul, și dreptul sînt fără mărime. Și atunci, /tot fără mărime/ este și acțiunea de a le gîndi. De aceea Sufletul le primește atunci cînd ele ajung la el /printr-o capacitate a sa/ indivizibilă și ele vor sta în el ca în ceva indivizibil. Și dacă Sufletul este un corp, cum ar putea exista virtuțile sale — cumpătarea, dreptatea, curajul și celelalte? Un suflu sau sînge ar putea fi / — se zice — /cumpătarea, ori dreptatea, ori curajul, dacă nu cumva curajul nu ar fi o lipsă de sensibilitate a „suflului“, cumpătarea — un amestec ideal, frumusețea — o conformație reușită a întipăririlor /din Suflet/, conformație pe care o

[27] V. Aristotel *De anima* 407a. V. și *Timaios*, 37c: „Dacă cineva ar pretinde că existența în care acestea două — intelectul și știința — apar este altceva decît Sufletul, ar spune orice în afara adevărului.“

[28] Dacă formele sînt imanente, ca la Aristotel, totuși procesul cunoașterii presupune o abstractizare, o separare de materie; rezultă că Intelectul, care face această operație, nu poate fi materie el însuși. Reapare aici principiul gnoseologic fundamental al lui Plotin: *similia similibus noscuntur*.

invocăm cînd vedem persoane agreabile și frumoase la trup. Ar putea fi potrivit ca „suflul" să fie puternic și frumos în amprentele respective; dar de ce trebuie să fii cumpătat printr-un /asemenea/ „suflu"?

Dar oare nu mai curînd invers, /suflul/ ar avea afecțiuni pozitive în îmbrățișări și în atingeri, cînd fie se va încălzi, fie „ar dori să se răcorească"[29], sau va aborda lucrurile cu blîndețe, delicatețe și moliciune? Dar de ce s-ar sinchisi el să distribuie după valoare /așa cum o cere cumpătarea/?

Oare Sufletul intră în atingere cu obiectele de contemplat ale virtuții care sînt eterne, sau virtutea apare într-un Suflet, se arată de folos și apoi dispare iarăși? Dar cine este acela care produce virtutea și de unde vine ea? În acest caz, acela ar putea rămîne permanent valabil. Prin urmare, este nevoie de obiecte ale contemplației eterne și care rămîn permanent valabile, precum propozițiile geometriei. Iar dacă sînt eterne și permanent valabile, nu pot fi corpuri. Trebuie, prin urmare, ca și recipientul virtuților să fie în același fel cu virtuțile, adică să nu fie un corp. Căci orice natură corporală nu rămîne permanent, ci curge.

8[1]. Iar dacă filozofii noștri, văzînd acțiunile corpurilor — anume că ele se încălzesc și se răcesc, trag și se îngreunează —, plasează Sufletul în corp ca într-un loc activ, mai întîi ei ignoră faptul că aceste corpuri efectuează aceste acțiuni prin intermediul unor puteri incorporale prezente în ele. Apoi, noi nu socotim că acestea sînt puterile ce caracterizează Sufletul, ci a gîndi, a simți, a chibzui, a dori, a se îngriji — în mod inteligent, frumos <καλῶς>[30] — acțiuni care, toate, cer o altă existență /decît cea materială/ <ἄλλην οὐσίαν>. Or, trecînd puterile entităților incorporale asupra corpurilor, ei nu mai lasă nici o astfel de existență /incorporală/ pentru acele acțiuni /ale Sufletului/.[31]

Iar că prin intermediul unor puteri non-corporale au corpurile putința să facă ceea ce ele fac, rezultă și din următoarele con-

---

[29] Homer, *Odiseea*, 10,555.

[30] Altă lecțiune urmată de HS1, dar nu și de HS2: „în mod inteligent, în mod rău" <κακῶς>.

[31] Teorie a lui Chrysippos care credea că Sufletul apare prin răcirea „suflului" — pneuma.

siderente: filozofii /stoici/ sînt de acord că este altceva calitatea decît cantitatea; or, orice corp este o cantitate, dar nu orice corp este și o calitate, precum /nu este/ Materia.[32] Fiind ei de acord cu aceasta, vor fi de acord și că, atunci, calitatea este diferită de corp, fiind ea diferită de cantitate. Cum altminteri ar putea calitatea, dacă ea nu este cantitate, să fie un corp, dacă orice corp este cantitate?

Pe deasupra, ceea ce s-a spus și mai sus, dacă orice corp divizibil în părți și orice masă care exista sînt suprimate cînd corpul este îmbucătățit, dar dacă totuși rămîne aceeași întreagă calitate la fiecare parte, după cum dulceața mierii nu e cu nimic mai puțin dulceață la o parte de miere, rezultă că dulceața nu este un corp. Și la fel și cu restul calităților.[33]

Apoi, dacă capacitățile /corpului/ ar fi corpuri, ar fi necesar ca cele puternice dintre aceste capacități să constea în mase corporale mari, în vreme ce acelea capabile să acționeze slab, să fie mici, dar dacă capacitățile maselor mari sînt mici și cele mai mici și mai reduse ca masă corporală au cele mai mari capacități, acțiunea lor trebuie atribuită altui element decît dimensiunii, adică unui element fără dimensiune.

Iar faptul că Materia este /mereu/ la fel, fiind, cum se spune, un corp, și că, acceptînd ea calitățile, se obțin diferențele, cum de nu s-ar vădi că /diferențele/ ce se adaugă materiei sînt rațiuni formatoare imateriale și incorporale? Să nu spună ei însă că, deoarece „suflul" sau sîngele pleacă /din trup/ mor viețuitoarele.[34] Căci, într-adevăr, nu se poate trăi fără „suflu" și sînge și fără multe altele, dar Sufletul nu ar putea să fie nimic din toate acestea. În plus, nici „suflul", nici sîngele nu străbat totul, dar Sufletul — da.

---

[32] Calitatea este formă, în consecință, Materia (privațiunea) pură este lipsită total de calitate. Corpul nu este, firește, Materie pură.

[33] Evident, este vorba aici despre calitățile distribuite asupra întregului și a părților, și nu cele care au a face cu întregul. De pildă, sfericitatea unui corp nu se mai distribuie și asupra fragmentelor sale. Atomiștii (epicureii) considerau că dulceața, amărăciunea etc. sînt date de forma atomilor.

[34] Plotin vrea probabil să spună că, deși sîngele și suflul sînt indispensabile vieții, moartea înseamnă în sens propriu separarea Sufletului de corp.

8[2]. Mai departe: dacă Sufletul, fiind un corp, ar străbate totul, el ar fi și amestecat în felul în care se face amestecul celorlalte corpuri. Dar dacă amestecul corpurilor nu îngăduie să existe în actualizare nici unul dintre corpurile amestecate, nici Sufletul nu ar putea exista în corpuri ca actualizare, ci doar ca virtualitate, și ar distruge esența sa de Suflet. Precum, dacă dulcele și amarul s-ar amesteca, dulcele nu mai există /actualizat/. Prin urmare, nu mai avem Suflet.[35]

Dar dacă /Sufletul/ este un corp, el s-ar amesteca cu un alt corp, *complet și pînă la capăt*, încît atunci cînd ar exista unul dintre ele, ar exista și celălalt, ambele mase ocupînd un spațiu egal și, dacă nu apare nici o creștere atunci cînd una dintre mase este introdusă, nici una nu va lăsa nimic care să nu fie divizat. Căci amestecul nu se face prin părți mari plasate una lîngă alta — pe acest amestec /stoicii/ îl numesc „juxtapunere" — deoarece elementul introdus străbate totul; și chiar dacă părțile sînt mai mici lucrul este imposibil, fiindcă partea mai mică ar ajunge egală cu partea mai mare. Numai că, străbătînd /către corpul pus în amestec/ întregul, el l-ar diviza /pe acesta/ în întregul său.

Așadar, dacă distribuția se va face după *un punct fără dimensiune* și nu ar exista în interval un corp care să nu se dividă mai departe, este necesar ca diviziunea corpului să se facă pînă la puncte /fără dimensiune/, ceea ce este imposibil. Dar dacă s-ar face astfel, diviziunea mergînd pînă la infinit, deoarece orice corp ai lua, el este divizibil, infinitul va fi nu numai în virtualitate, dar și în actualizare.[36] Așadar, un corp nu poate străbate complet un alt corp în întregul lui, dar Sufletul străbate complet corpul. Prin urmare, Sufletul este incorporal.

8[3]. Iar faptul de a spune că același suflu este o natură /corporală/ anterioară, dar că, ajungînd într-un element rece și întărit

---

[35] O idee aristotelică este că Sufletul, fiind formă, este actualizare a unor virtualități sau potențialități. Dar dacă Sufletul este corp, atunci el, fiind amestecat cu celelalte corpuri, nu mai poate fi o actualizare, ci o virtualitate, ceea ce se opune înseși definirii sale ca Suflet.

[36] În acest fel respinge Aristotel aporiile continuum-ului ale lui Zenon din Elea: un segment de dreaptă este divizibil la infinit, dar aceasta numai virtual, căci efectiv, într-un timp limitat, divizibilitatea infinită nu se poate actualiza.

acolo, el devine Suflet, dat fiind că în răceală el devine mai rarefiat — și această teorie este absurdă. Căci multe animale se nasc în căldură și au Suflet care nu a fost deloc răcit — or /stoicii/ spun că /suflul/ natura /corporală/ anterioară Sufletului există în virtutea unor coincidențe exterioare. Astfel că ei *aduc în existență mai întîi inferiorul, iar înaintea acestuia ceva încă și mai rău, pe care îl numesc „condiție“* <ἕξις>, *în timp ce Intelectul ajunge pe ultimul loc, evident pornind de la Suflet.* Or, dacă Intelectul este înaintea tuturor, ar fi trebuit așezat Sufletul în continuare, apoi natura /corporală/, și mereu *ulteriorul este inferior*, după felul în care este ființa sa.[37]

Iar dacă și Zeul este pentru acești filozofi, în conformitate cu /poziția/ Intelectului, posterior și creat, avîndu-și gîndirea ca adăugată din afară, ar fi cu putință să nu existe nici Suflet, nici Intelect, nici Zeu. Dacă ar apărea existența virtuală, în cazul cînd existența actualizată și Intelectul nu sînt anterioare /acesteia/, ea nici nu ar ajunge să se actualizeze. Căci ce anume ar putea fi ceea ce ar conduce /la actualizare/, dacă nu ar exista altceva anterior /actualizat/ și diferit de /virtualitate/? Iar dacă /virtualitatea/ se va conduce pe sine la actualizare — ceea ce este absurd —, totuși ea se va conduce privind spre *ceva*, ceva care nu este în virtualitate, ci în actualizare. Însă dacă existența care rămîne etern identică va avea o ființare în virtualitate, ea /se/ va conduce spre actualizare potrivit cu sine însăși, iar rezultatul va fi mai bun decît virtualitatea respectivă, fiind obiectul dorinței aceleia.[38]

Mai binele este, prin urmare, anterior, avînd o natură diferită de aceea a corpului și fiind veșnic în actualizare. Așadar, Intelec-

---

[37] Se afirmă aici principala trăsătură a neoplatonismului (teză care se regăsește și la Platon, și la Aristotel) și care îl distinge de teoriile evoluționiste antice (cum erau unele variante stoice sau atomiste) sau moderne: superiorul este anterior inferiorului, este cauza acestuia din urmă și mai simplu structural. V.LPIF§H1și 5.

[38] Toată această discuție este preluată din *Metafizica* lui Aristotel,Θ, 8-9,302-7. Aristotel susține că actualizarea are o precedență ontologică și cosmologică față de virtualitate, deoarece, dacă n-ar fi așa, existența lumii n-ar fi necesară, ci întîmplătoare. Dar pentru ca să fie necesară, este necesar să existe o actualizare eternă, care să constituie scopul dorinței și iubirii tuturor celorlalte lucruri. Aceea este „mișcătorul imobil“ — ce poate fi identificat cu Zeul suprem.

tul și Sufletul sînt anterioare naturii. Prin urmare, Sufletul nu poate fi astfel înțeles, ca „suflu“, ori corp. Dar faptul că Sufletul nu ar putea fi considerat un corp, a fost arătat și de alții cu alte argumente; sînt însă de ajuns și acestea.

8[4]. Or, dacă Sufletul are o altă natură /decît corpul/ trebuie să cercetăm care ar putea fi aceasta.

Dar oare, dacă /Sufletul/ este altceva decît corpul, este el totuși *ceva* propriu corpului, precum *armonia*?[39] Căci deși discipolii lui Pitagora l-au considerat o armonie, într-un alt mod /decît cel uzual/, /alții/ au susținut că el este precum armonia rezultată din corzile /lirei/.[40] Așa cum acolo, fiind întinse corzile lirei, apare un efect la ele numit „armonie“, tot la fel, fiind corpul nostru supus unui amestec de /tensiuni/ inegale, un anumit amestec produce viață și Suflet, care este efectul asociat amestecului. Că această teorie este imposibil de susținut, s-a afirmat deja de multe ori:

/S-a spus, astfel, și că/ Sufletul există mai întîi, iar armonia vine ulterior, și că Sufletul /așa cum îl știm/ domnește și poruncește corpului și se luptă /cu el/ în multe feluri, în timp ce, /dacă Sufletul/ ar fi armonie nu ar putea face toate acestea; s-a spus și că Sufletul este o Ființă autonomă, dar că armonia nu este o Ființă autonomă[41]; că amestecul corpurilor din care combinăm o armonie, aflîndu-se într-un *anumit raport*, ar fi sănătatea /și nu Sufletul/; că fiecare parte individuală fiind diferit produsă printr-un amestec, ar exista multe Suflete. Dar argumentul principal este că ar fi necesar ca, anterior Sufletului-/armonie/ respectiv, să existe un alt Suflet care să producă această armonie, după cum în cazul instrumentelor muzicale există muzicianul care așază armonia în corzi, el posedînd raportul matematic <λόγος>, în baza

[39] V. teoria exprimată de pitagoricianul Simmias și respinsă de Socrate în *Phaidon*, 85e-86d.

[40] Plotin pare să distingă între concepția pitagoriciană autentică, unde Sufletul era o armonie imaterială, din numere, de concepția fizicalistă, preluată de stoici, unde armonia apare între umori, sau părți ale corpului.

[41] Armonia este o proprietate (un predicat) și nu un subiect, sau o Ființa avînd autonomie. Or, Sufletul, fiind actualizare și formă, trebuie să fie, după Aristotel, Ființă.

căruia va stabili armonia, de la sine însuși.[42] Căci nici corzile în cazul instrumentelor, nici corpurile în cazul Sufletului, nu vor putea de la sine putere să se așeze pe sine în armonie.

În general, respectivii filozofi /pitagoricienii, stoicii, epicureii/ consideră că *făpturi însuflețite provin din lucruri neînsuflețite* și că cele ordonate potrivit unei ordini întîmplătoare provin din *cele lipsite de ordine* și presupun că ordinea nu rezultă din Suflet, ci că el și-a obținut condiția dintr-o ordine spontană.[43] Dar așa ceva nu se poate întîmpla nici la lucrurile divizate în părți, nici la celelalte /continue/; prin urmare, *Sufletul nu este o armonie.*

8[5]. S-ar putea întreba cineva cum s-ar putea aplica chestiunea „formei imanente“ <ἐντελέχεια> la Suflet.[44] /Peripateticienii/ susțin că Sufletul este de tipul *formei* <εἶδος> prezente în „compus“, avînd trupul, element însuflețit, drept materie; dar forma respectivă nu aparține oricărui corp, nici corpului luat ca simplu corp, ci *luat doar în calitate de corp natural, organic, avînd viața în virtualitate.*[45] Dacă, prin urmare, se face asemănarea cu lucrul cu care s-a făcut comparația, adică cu forma statuii în raport cu bronzul /materie/, /ar rezulta că/ atunci cînd corpul este divizat, Sufletul se desface în părți și el[46]; iar dacă este îmbucătățită vreo parte /a corpului/, laolaltă cu partea ce a fost îmbucătățită există o

---

[42] Nu trebuie uitat că, în greacă, „logos“ înseamnă deopotrivă „rațiune“ și „raport matematic“, „proporție“. Or, teoria pitagoriciană a Sufletului (sediu al rațiunii) ca armonie, depindea masiv de confuzia acestor sensuri.

[43] Azi am spune că acești filozofi violau principiul al doilea al termodinamicii!

[44] Am tradus astfel ἐντελέχεια lui Aristotel, concept relativ identic la el cu cel de ἐνέργεια (actualizare), ca și cu cel de „formă“. Plotin, care nu folosește termenul ἐντελέχεια critică aici teoria imanenței formei, așa cum apare ea la Aristotel, căreia el îi opune transcendența și caracterul separat al formei, în sens platonician.

[45] Parafrază după Aristotel, *Despre Suflet*, B,1. 412 a. Evident, nu este vorba despre forma fizică a unui corp oarecare.

[46] Plotin vrea să spună că părțile statuii au fiecare forma lor proprie, ce pot fi considerate părți ale formei întregului. S-ar putea însă susține, pe de altă parte, că fragmentele formei nu sînt formă întru totul, că ele conțin multă virtualitate, dovadă că se pot reconstitui într-un întreg.

parte a Sufletului. /Rezultă/ și că retragerea /Sufletului/ în somn nu poate apărea, dacă *forma imanentă* trebuie să fie strîns atașată de locul unde ea există; în fapt, nici nu poate exista somn.

Iar dacă /Sufletul/ ar fi *forma imanentă*, nu ar putea exista nici opoziția rațiunii față de pasiuni, și întregul /organism/ ar simți unul și același lucru în totalitatea sa fără să fie în contradicție cu sine. Probabil că vor putea exista numai senzații, dar gînduri — nu.[47] Iată de ce /peripateticienii/ introduc un alt Suflet sau Intelectul pe care îl consideră nemuritor.[48] E necesar atunci ca Sufletul rațional să fie *formă imanentă* altfel decît în acest fel, dacă vrem să ne folosim de acest nume.

Și nici Sufletul senzorial nu va exista, dacă e adevărat că Sufletul senzorial păstrează amprentele chiar și atunci cînd obiectele senzoriale sînt absente, acesta le va reține fără ajutorul corpului; iar dacă nu se va întîmpla așa, chiar și percepțiile lucrurilor percepute vor adera la el ca imagini și forme. Or, ar fi imposibil ca Sufletul să mai primească alte imagini, dacă primele vor „adera" /la el/ în acest fel. Așadar, Sufletul nu trebuie conceput ca o *formă imanentă inseparabilă*.

Și nici *Sufletul apetent*, cînd nu dorește mîncare și băutură, ci are alte dorinți ce nu țin de corpul /său propriu/, n-ar putea fi nici el o formă imanentă inseparabilă /corpului propriu/.

Rămîne *Sufletul vegetativ* în privința căruia s-ar putea bănui că ar putea consta dintr-o formă imanentă inseparabilă. Dar nici aici nu pare că lucrurile ar putea sta astfel: dacă principiul oricărui vegetal se află în rădăcină și dacă, atunci cînd se usucă restul plantei, Sufletul multor plante rămîne în rădăcină și în partea de jos, este clar că, părăsind Sufletul vegetativ restul părților, se adună într-una singură parte /rădăcina/. Sufletul nu s-ar putea afla în întreg ca o *formă imanentă* inseparabilă /a acestuia/. Și de asemenea, înaintea de a crește planta, Sufletul vegetativ se află într-o masă corporală mică. Dacă deci Sufletul poate trece de la o

---

[47] Deoarece, adesea, gîndurile, raționamentele contrazic senzațiile. Or, dacă Sufletul ar „adera" la corp ca o formă imanentă, aceasta nu s-ar putea întîmpla — zice Plotin, pentru care o anumită separare dintre corp și Suflet este obligatorie.

[48] „Intelectul agent sau activ."

plantă mare la ceva mic și de la ceva mic la întreg, ce-l împiedică să se separe cu totul?

Și în cel fel Sufletul, fiind el fără părți, ar putea fi forma imanentă a corpului care are părți? Și același Suflet trece de la o viețuitoare la alta.[49] Cum atunci Sufletul viețuitoarei precedente ar putea ajunge Sufletul următoarei, dacă el ar fi forma imanentă a unei singure viețuitoare? /Această obiecție/ apare din /faptul/ trecerii unor animale în altele. Așadar /Sufletul/ nu-și capătă existența prin împrejurarea că este *forma /imanentă/* a unei viețuitoare. Ci el este o Ființă ce-și obține existența nu în raport cu împrejurarea că locuiește într-un corp, ci el există înainte de existența corpului [după cum nu corpul unui animal îi generează Sufletul].

Care este, atunci, Ființa Sufletului? Dacă acesta nu este nici corp, nici vreo proprietate a corpului, în schimb acționează și creează, și dacă multe /proprietăți/ se află în el și provin de la el, fiind o Ființă separată de corpuri, în ce fel anume este el? E vădit că Sufletul este ceea ce noi numim „Ființa autentică“ <ὄντως οὐσία>.[50] Căci orice lucru corporal ar trebui numit devenire, și nu Ființă, crescînd și pierind, dar nefiind niciodată cu adevărat, păstrat numai prin participarea la ceea-ce-este, în măsura în care el ar participa la acesta.

9. *Cealaltă natură*, care posedă existența reală de la sine însăși, reprezintă întreaga existență reală, aceea care nici nu este născută, nici nu piere. Tot restul se trece și nu ar putea supraviețui, dacă această natură ar pieri. Căci ea aduce celorlalte menținerea în existență, atît restului lucrurilor, cît și întregului corp păstrat în viață și împodobit de Suflet. Ea este, într-adevăr, „principiul mișcării“[51];

---

[49] Trece prin metempsihoză. Ideea generală este că, dacă Sufletul este imaginat ca o formă imanentă corpului, el ar trebui să adere întru totul la toate părțile și aspectele corpului, la fel cum forma unui lichid aderă la lichidul însuși plasat într-un vas.

[50] După ce a respins teoriile despre Suflet ale stoicilor, epicureilor, pitagoricienilor și peripateticienilor, Plotin revine la Platon și la concepția unui Suflet-Formă separată de trup și înrudită cu transcendentul. „Noi numim“ — adică „noi, platonicienii“.

[51] Platon, *Phaidros* 245 c.

aduce mișcarea celorlalte lucruri, ea însă se mișcă de la sine. Dăruiește trupului viu viață pe care o are de la sine și pe care nu o poate pierde, pentru că o are de la sine. Căci nu toate cele se folosesc de o viață adăugată din afară, fiindcă /dacă ar fi așa/ s-ar merge /cu explicarea vieții/ pînă la infinit.

E necesar așadar să existe o anumită *natură vie de primă instanță* care, în mod necesar, trebuie să fie indestructibilă și nemuritoare, fiind ea principiul vieții și pentru celelalte viețuitoare. Iar acolo trebuie să locuiască și întregul divin și fericirea, care trăiesc de la sine și au realitate de la sine, nepărtașe la transformarea în raport cu Ființa[52], și care nici nu se nasc, nici nu pier. Căci de unde s-ar putea naște și ce ar putea deveni pierind?

Iar dacă trebuie dat cuvîntului „fiind“ sensul său adevărat, să spunem că aceasta nu *este* uneori, alteori — *nu este*. Precum albul — culoarea însăși — nu este uneori alb, alteori non-alb. Iar dacă albul ar fi și „fiind“ pe lîngă „fiind alb“, el *ar exista etern*. Dar el are numai proprietatea albului. Subiectul la care „fiindul“ ar fi prezent de la sine și în primă instanță, va fi veșnic „fiind“.[53] Acest *fiind în primă instanță* și etern nu este mort, precum este piatra sau lemnul, ci trebuie să fie viu și să se folosească de o viață pură, cel puțin cît timp el ar rămîne singur. Dar ceea ce s-ar amesteca cu un element inferior, ar avea greutăți în a fi în condiția cea mai bună — nu că natura lui ar pieri — dar el e nevoit să-și recupereze „condiția primordială“, dînd fuga spre ceea ce-i aparține.[54]

10. Faptul că Sufletul este înrudit cu o natură divină și eternă este arătat limpede și de demonstrația anterioară că el nu este un corp. Căci Sufletul nu are figură, nici culoare și este de neatins.

Dar se poate arăta același lucru și în felul următor: căci fiind noi de acord că orice divin și orice existență autentică se folosesc

---

[52] Sufletul se mișcă, deci el suferă transformări (spre deosebire de Intelect); dar nu este supus modificărilor ce-i implică Ființa, adică nu piere și nici nu apare.

[53] Cu alte cuvinte, acolo unde existența aparține esenței lucrului, lucrul respectiv există etern. Va fi principiul pe care Sf. Anselm din Canterbury, apoi Descartes își vor întemeia „argumentul ontologic“ pentru existența lui Dumnezeu.

[54] *Republica* 547b.

de o viață bună și inteligentă, trebuie cercetat ceea ce urmează pornind de la Sufletul nostru, anume în ce fel este natura /Sufletului/. Să nu luăm în considerație însă Sufletul care, aflat în corp, acceptă la sine dorințe iraționale, pasiuni și primește restul afectelor, ci pe acela care le curăță pe acestea și care, pe cît este cu putință, refuză comuniunea cu trupul. Iar Sufletul respectiv arată clar că relele sînt adaosuri pentru el, că ele vin din altă parte și că cele mai mari bunătăți — chibzuința și restul virtuților — îi sosesc Sufletului care s-a purificat, *deoarece ele îi sînt proprii.*

Dacă, prin urmare, Sufletul este în acest fel, atunci cînd ar reveni la el însuși, cum să nu aparțină el acelei naturi, despre care spunem că este în totalitate natura divinului și a eternului ? Căci chibzuința și virtutea adevărată, fiind ele divine, nu ar putea apărea într-un receptacol de calitate rea și muritor, ci este necesar ca acesta să fie divin, dat fiind că el participă la divin datorită înrudirii sale /cu divinul/ și a consubstanțialității /cu acesta/. De aceea oricare dintre noi ar fi astfel, cu puțin s-ar îndepărta el de la cele de sus, fiind diminuat prin Sufletul însuși numai în măsura în care se află într-un corp. Iată de ce, dacă orice om ar fi în acest fel, sau dacă ar exista o majoritate care să aibă astfel de Suflete, nimeni nu ar putea fi într-atît de lipsit de credință încît să nu creadă că elementul „Suflet“ din oameni nu este întru totul nemuritor.

În starea prezentă însă, cînd vedem la majoritatea oamenilor Sufletul pîngărit în atîtea chipuri, *nu cugetăm în privința-i ca la ceva divin sau nemuritor.* Trebuie însă să examinăm orice natură privind-o în puritatea ei, dacă este adevărat că adaosul reprezintă mereu o piedică pentru cunoașterea lucrului la care el s-a adăugat.[55]

Să privim deci înlăturînd /adaosurile/; sau, mai curînd, cel care le înlătură de la sine să privească și va crede atunci că e nemuritor, cînd se va contempla pe sine ajuns în locul inteligibil și pur! El va vedea Intelectul care nu „vede“ nimic senzorial, nici aparținînd lucrurilor muritoare, ci *concepînd eternul cu ajutorul eter-*

[55] Doctrina „celor două lumi“ pe care o expune Plotin, influențat profund de Platon, este evidentă: viciile sînt efectul „murdăririi“ Sufletului de către prezența sa în trup. Pentru a ajunge la virtute, este necesar purificarea Sufletului de „adaosuri“ (Cf. „Despre Frumos“). S-ar putea pune, desigur, întrebarea, cum reușește Sufletul să se purifice, dacă el nu e bun. Căci dacă ar fi bun, ar fi deja purificat.

nului — toate cîte se află în domeniul inteligibilului — după *ce a devenit el însuși univers inteligibil, luminos*, strălucind de Adevărul sosit de la Bine, care aruncă razele Adevărului asupra tuturor inteligibilelor.[56] Și adesea i se va părea atunci că înțelept sună vorba veche: „Bucurați-vă, căci am venit la voi ca un zeu nemuritor“[57], aflîndu-mă în suișul către divin și cu ochii ațintiți la asemănarea cu El.

Iar dacă purificarea te face să devii cunoscător al lucrurilor celor mai bune, atunci se vădește și că științele sînt interioare /Sufletului/, desigur, acelea care sînt cu adevărat științe. *Căci Sufletul „privește chibzuința și dreptatea“*[58] *nu fugind în afara sa, ci doar el cu sine*, în contemplarea de sine și de ceea ce el fusese mai înainte, și, văzînd *statuile minunate* așezate în sine, dar acoperite de cocleală de pe urma trecerii timpului, el le redă puritatea.[59] Precum, dacă aurul ar fi însuflețit, dar mai apoi, dacă ar fi fost învins de cît de multă tină s-ar fi vîrît în el, aflat în necunoașterea condiției sale anterioare, deoarece nu a văzut ceva de aur, totuși la un moment dat, dacă se vede pe sine redevenit singur, s-ar minuna de prețul său; el ar gîndi că nu are deloc nevoie de o frumusețe adăugată, deoarece el este cel mai bun, cu condiția să-l lași să stea în sine.[60]

11. Care om cu judecată ar mai putea avea /atunci/ îndoieli în legătură cu acest subiect și ar crede că /Sufletul/ nu e nemuritor? Viața care aparține unui subiect ca o *proprietate intrinsecă* nu are

[56] Cf. *Republica*, 509 A-C; Binele, sursa adevărului, a ființării și a Intelectului, este, la Plotin, identificat cu Unul. LPIF§H,5.

[57] Empedocles, fr.B112 Diels–Kranz 4.

[58] *Phaidros*, 247d: Cum observă Armstrong, pasajul platonician se referă la călătoria mitică a Sufletului în regiunea „supracelestă“ <ὑπερουράνιον τοπος>, unde are posibilitatea să contemple Formele nemuritoare. Plotin interpretează acest pasaj în cheie transcendentală și nu transcendentă, considerînd că Sufletul „călătorește“ în realitate la sine însuși, și nu în afara sa, dincolo de lume. Se poate chiar ghici o polemică cu platonicienii medii care tindeau să interpreteze mitul mai literal.

[59] Este vorba, evident, despre Formele arhetipale, eterne, văzute acum ca interioare Sufletului, mai degrabă deci ca Forme transcendentale, decît transcendente.

[60] V. pentru această imagine și LPIF§H,2.

cum pieri. Cum de n-ar considera el această viață ca ceva *ne-adăugat,* ca ceva care *nu* se comportă precum căldura prezentă la foc: nu susțin că pentru foc căldura ar fi ceva adăugat, ci că, deși ea nu e astfel față de foc, căldura e adăugată materiei-substrat pentru foc. Căci din cauza /epuizării/ acestei materii focul se stinge.[61]

Dar Sufletul nu posedă viața în acest mod, ca și cînd ar fi o materie-substrat, în timp ce viața /ca o Formă/, ajungînd asupra acestui substrat, ar face prezent Sufletul. Ci viața este o Ființă autonomă, și este o Ființă autonomă și Sufletul ce trăiește de la sine și exact aceasta este ceea ce noi cercetăm.[62] /Filozofii/ sînt de acord că Sufletul este nemuritor, sau altminteri îl fac să se destrame ca pe un compus și repetă operația descompunerii, pînă ce ar ajunge la un element nemuritor carc se mișcă de la sine, căruia nu îi e ursit să moară.

Sau altfel, susținînd /filozofii stoici/ că *viața este o proprietate adăugată Materiei,* vor fi siliți să fie de acord că este nemuritor exact izvorul de unde această proprietate a sosit adăugată la Materie, /Acela/ fiind incapabil să primească contrariul /vieții/ pe care o aduce. Așadar, /Sufletul/ este o *natură unitară* ce trăiește ca actualizare.[63]

12. De asemenea, dacă /filozofii stoici/ vor susține că orice Suflet este pieritor, de demult ar fi trebuit ca toate cele să fi pierit. Iar dacă unele Suflete sînt muritoare, altele — nu, de pildă, Sufletul Universului este nemuritor, în timp ce Sufletul nostru este muritor, trebuie ca ei să ne spună cauza /acestei deosebiri/. Căci și un Suflet, și celălalt reprezintă principiul mișcării și ambele

---

[61] „Materie“, în greacă *hyle,* înseamnă în sens propriu „lemn“. Plotin vrea să spună că, deși căldura este intrinsecă focului (ca Formă), ea nu este intrinsecă materiei focului, deoarece aceasta se epuizează și focul se stinge. Sufletul nu are o astfel de materie și deci el „nu se stinge“.

[62] Prin urmare — spune Plotin — raportul dintre Suflet și viață nu este acela substrat–proprietate (formă). Ci Sufletul sau viața sînt Ființe (adică substraturi autonome, și nu proprietăți ale altui substrat). De aceea Sufletul nu poate muri, căci este contradictoriu ca viața să poată muri. Ideea se regăsește deja în *Phaidon.*

[63] Așadar, Sufletul este actualizare pură, lipsită de virtualitate; altfel spus, este o entitate (relativ) simplă, fără Materie sensibilă.

trăiesc de la sine putere și intră în atingere cu aceleași lucruri prin aceleași mijloace, gîndindu-le și pe cele din cuprinsul Cerului, și pe cele de deasupra Cerului, căutînd tot ceea ce este conform cu esența lor și urcînd, în cercetarea lor, pînă la primul Principiu. Iar înțelegerea fiecărui obiect individual, înțelegere ce pornește de la /Sufletul/ însuși, de la obiectele contemplării cuprinse în sine, se produce din rememorare și dăruie Sufletului o existență ce precedă corpul și, deoarece se folosește de cunoștințe eterne, îl face să fie etern și pe el.

Și orice lucru care se poate destrăma, după ce a primit compunerea spre a ființa, se poate destrăma, conform naturii sale, în același fel în care a fost compus. Sufletul însă *fiind unitar și simplu*, prin actualizare este o natură vie prin sine. El nu va putea fi nimicit, prin urmare, în acest mod.

Dar — se va spune — fiind Sufletul făcut bucăți, el ar putea pieri! Numai că, așa cum s-a arătat, Sufletul nu este o masă materială, nici o mărime.

Dar nu cumva, fiind Sufletul alterat calitativ, se va îndrepta către distrugere? Numai că alterarea nimicește prin înlăturarea formei /compusului/, dar lasă materia pe loc. Ea este o afecțiune a compusului /dintre formă și materie/. Dacă, prin urmare, sub nici unul dintre aceste aspecte Sufletul nu poate pieri, este necesar ca el să fie indestructibil.

13. Cum însă, dat fiind că Inteligibilul este separat /de Materie/, ajunge Sufletul în corp?[64] /Aceasta se întîmplă/ deoarece, în măsura în care /inteligibilul/ este numai Intelect, rămîne singur, este imperturbabil avînd numai o viață intelectuală pe tărîmul in-

[64] Apare aici problema specifică dualismului platonician: cum e posibil contactul dintre inteligibil și sensibil, de vreme ce acestea sînt, ontologic vorbind, separate, distincte. Chestiunea îi va preocupa insistent și pe Descartes sau pe Leibniz și ea reprezintă, de fapt, piatra de încercare a dualismului. V. 6, IV.8. Plotin încearcă să explice „coborîrea în corp" printr-un fel de generozitate a ipostazelor superioare care nu rămîn la sine, ci se „revarsă" creînd ipostazele inferioare. Pentru Plotin, Binele, chiar în sine, nu are nevoie de nimic, nu ar fi perfect dacă n-ar fi capabil de gratuitatea creației, iar Intelectul și Sufletul produc, la rîndul lor, în baza aceleiași generozități.V. LPIF§H,6.

teligibilelor și rămîne etern acolo — nu există în el vreun impuls ori vreo dorință. Dar existența care ar primi o dorință, aflîndu-se ea în continuarea acelui Intelect, *prin adăugarea dorinței parcă iese din sine* <πρόεισιν> și *năzuiește să împodobească /lumea/* potrivit cu /Formele/ pe care le-a văzut în Intelect, ca și cînd însărcinată fiind cu ele, ar suferi durerile facerii ca să dea naștere[65]; ea se grăbește să creeze și produce /lumea/ <δημιουργεῖ>. Ea se încordează cu tot avîntul ca să se îngrijească de domeniul sensibilului. Laolaltă cu toate Sufletele Întregului domnește asupra celui guvernat, /dirijîndu-l/ înspre în afară și se îngrijește împreună cu toate celelalte de întregul Univers; și deși, rămînînd izolată, vrea să domnească peste o parte și ajunge în acea parte în care se află, ea nu devine totuși în întregul ei și în totalitate proprietatea corpului, ci păstrează și ceva exterior corpului. Prin urmare, nici Intelectul acestui (Suflet individualizat) nu este pătruns de afecte. [66]

Iar Sufletul se află cînd în corp, cînd în afara acestuia; el se avîntă pornind de la *primele realități*[67] și se îndreaptă către realitățile de *ordinul trei* — către cele din lumea de Aici. Aceasta se face prin activitatea Intelectului care rămîne în sine și care, prin intermediul Sufletului, umple și împodobește totul cu frumusețe — el, nemuritor, /face totul/ prin intermediul /Sufletului/ nemuritor, dacă este adevărat că Intelectul, fiind etern, va exista pe seama unei actualizări inepuizabile.[68]

---

[65] Nu trebuie uitat că „Suflet“ (psyche) este în grecește de genul feminin.

[66] La Plotin între Sufletul universal și Sufletele individuale relația este de completare și nu de opoziție. De altfel, chiar coborît în corp și uitînd de universalul din el, Sufletul nu ajunge complet izolat. El păstrează o „rădăcină“ în universal — atașată Intelectului — pe care o poate oricînd regăsi.

[67] Trebuie să fie vorba totuși despre Intelect și nu despre Unu, pentru ca universul senzorial să vină pe locul trei.

[68] La Aristotel, Intelectul divin este o actualizare perpetuă (*actus purus*). El este, în același timp, scopul ultim al Universului și, fără a ieși din sine, determină, ca scop, existența celorlalte lucruri. La Plotin, Intelectul, rămînînd actualizare perpetuă, iese din sine prin intermediul Sufletului, care mijlocește astfel între Intelect și lumea senzorială.

14. În legătură cu Sufletele celorlalte viețuitoare /în afara omului/ trebuie spus că acelea, cîte au greșit, au ajuns pînă în trupuri de dobitoace[69]; este necesar însă ca și acestea să fie nemuritoare. Iar dacă există și o altă formă /non-umană/ de Suflet, este necesar ca și aceasta să purceadă nu de altundeva, ci tot de la realitatea /etern/ vie, ea fiind cauza vieții la animale, dar și la plante. Toate /Sufletele/ avîntîndu-se de la același principiu, au viață proprie; ele sînt incorporale, indivizibile și Ființe autonome.

Iar dacă se va spune că Sufletul omului, avînd trei părți[70], se va destrăma din pricina caracterului său compus, noi vom afirma că Sufletele pure, cînd se vor îndepărta /de Aici/, vor abandona „tencuiala“ adăugată lor în momentul nașterii, în timp ce altele vor rămîne cu această „tencuială“ încă foarte mult timp. Dar chiar abandonată fiind partea mai rea, nici aceasta nu va pieri, atîta vreme cît va exista principiul de unde provine. Nimic provenit din ceea ce ființează /autentic/ nu poate pieri.

15. Vorbele de trebuință pentru cei ce au nevoie de o demonstrație s-au spus. Vorbele de trebuință însă pentru cei în nevoie de o credință supusă datelor simțurilor, trebuie să fie rostite pornindu-se de la istoriile numeroase, povestite pe această temă: este vorba despre *oracolele pronunțate de zei.* Acestea au cerut ca Sufletele cărora li s-a pricinuit rău să-și potolească mînia; de asemenea, să se acorde cinstire morților, dat fiind că aceștia sînt capabili de a simți[71]; așa procedează toți oamenii în privința celor duși de pe această lume. Și multe Suflete care au fost mai înainte în trupuri de oameni, după ce au ajuns în afara trupurilor acestora, nu au încetat totuși să facă bine oamenilor: dînd oracole, ele sînt de folos cînd profețesc nu numai în diferite alte împrejurări, dar și /fiindcă/, prin chiar /acțiunea/ lor, ele arată că nici celelalte Suflete nu au pierit.

---

[69] *Phaidros*, 249a, unde întrupările Sufletului în ființe inferioare omului sînt pricinuite de greșelile comise de oameni. V. și *15*, III.4,2.

[70] Este teoria lui Platon din *Republica*.

[71] Așadar, morții nu sînt „morți“, pot simți. Aluzia este la „mînia lui Ahile“, îndemnat să se împace cu Priam și să-i acorde lui Hector pe care îl ucisese onorurile cuvenite.

DESPRE SOARTĂ[1]

3,III.1

Tema

Despre soartă tratează tema destinului și a felului în care libertatea omului poate fi apărată de teza determinismului universal de origine stoică. Soluția constă în adoptarea doctrinei platoniciene a „celor două lumi".

Rezumat

Toate lucrurile au o cauză în afara primului Principiu. Trebuie însă căutate cauzele, și nu numai cele mai apropiate. Respingerea teoriilor deterministe: atomismul, Sufletul unic universal al stoicilor sau al unor platonicieni stoicizanți, determinismul astral al astrologilor. Determinismul neagă libertatea și autonomia umane. Sufletul universal și Sufletele individuale. Singura acțiune liberă este cea virtuoasă. Sîntem noi înșine și ne sustragem destinului în măsura în *care sîntem singuri*, adică lipsiți de preocupare pentru corporalitate.

[1] După cum notează E. Bréhier, PB,3, la introducerea la acest tratat, tema libertății umane era tratată pe larg în epocă sau mai devreme și există paralele la cinicul Oinomaus, la peripateticianul Alexandru din Aphrodisias, la epicureul Diogenianus și la Origene, teologul creștin.

1. Toate lucrurile care *devin /ceva/*, sau care *sînt /ceva/*[2] fie devin conform cu anumite *cauze* <αἰτία>[3] — cele care devin — fie *sînt /ceva/ cele care sînt* /ceva/ conform cu anumite cauze; fie ambele categorii devin /ceva/, respectiv sînt /ceva/ fără cauze. Fie, în cadrul ambelor categorii, unele există fără cauze, altele cu cauze; fie cele care devin /ceva/ există toate conform cu anumite cauze, în timp ce, dintre acelea care sînt /ceva/, unele sînt din anumite cauze, altele — fără, sau nici una dintre ele nu are vreo cauză. Iarăși, sau cele ce sînt /ceva/ există toate prin anumite cauze, iar cele care devin /ceva/ există, unele dintre ele, în acest fel, altele — nu, sau nici unele dintre acestea nu există cu ajutorul unor cauze.

Or, nu este cu putință ca *cele dintîi existențe eterne* să fie reductibile la alte cauze, fiind ele existențe prime. Dar acelea care depind de primele existențe trebuie să aibă ființarea lor derivată din acelea! Iar dacă dăm seama de actualizările tuturor acestor existențe, trebuie să le reducem la Ființele lor. Căci tocmai aceasta este Ființa unui lucru — a manifesta o actualizare calificată.[4]

---

[2] Lucrurile care „devin“ aparțin lumii senzoriale; lucrurile care „sînt“ aparțin lumii inteligibile și Plotin consideră că și ele (cu excepția Unului) trebuie să aibă o cauză.

[3] Noțiunea exprimată prin termenul „aitia“ nu este exact ceea ce noi numim „cauză“, ci e mai largă decît aceasta, care corespunde cu ceea ce la Aristotel se numește „cauză eficientă“. În plus, avem, printre cauze, „esența“ sau „forma“, „materia“ și „finalitatea“.

[4] Actualizarea — reamintim — este identică la Aristotel cu forma (rațiunea formală), sau cu „ce este în sine“ lucrul respectiv. Pe de altă parte, forma se asociază materiei pentru a forma compusul, precum diferența se asociază genului pentru a forma specia. Așadar, actualizarea este și o calitate pe care o primește un subiect.

Dar în ceea ce privește lucrurile care devin /ceva/, sau care sînt eterne, dar care nu produc aceeași actualizare în mod etern[5], *trebuie afirmat că acestea toate ajung să existe potrivit unor cauze.* Iar lipsa de cauze nu poate fi acceptată, nici nu se poate face loc „abaterilor vide“ <παρεγκλίσεσι κεναῖς>,[6] nici mișcării spontane a corpurilor, care să existe fără ca ceva să o predetermine, nici nu se poate admite un impuls neprovocat al Sufletului, atunci cînd nimic nu l-a pus în mișcare spre a face ceva dintre lucrurile pe care mai înainte nu le făcuse.

Sau chiar prin această /falsă/ ipoteză, o necesitate mai imperioasă ar determina Sufletul să nu-și aparțină, ci să fie purtat spre mișcări nevoite și lipsite de motivație. Căci sau obiectul voinței — acesta fiind exterior sau interior — sau obiectul dorinței[7] ar mișca /Sufletul/, sau, dacă nimic din ceea ce este dorit nu ar putea mișca Sufletul, acesta nu s-ar putea în general mișca.[8]

Iar dacă toate lucrurile ar deveni /ceva/ potrivit unor cauze, este mai ușor a le înțelege pe acelea asociate îndeaproape fiecărui lucru și a reduce existența acelui lucru la cauzele respective. De pildă, trebuie să se vadă /cauza/ mersului în piață în gîndul de a vedea pe cineva, sau de a recupera o datorie. Și, în general, /cauza/ faptului de a alege cutare sau cutare și de a te îndrepta spre cutare este că respectivului om i s-a părut /potrivit/ să facă lucrurile respective. Alte activități trebuie explicate, din punctul de vedere al cauzelor lor prin artele corespunzătoare. Medicina și medicul sînt cauzele pentru care are loc însănătoșirea.[9] Iar cau-

---

[5] Sufletul, deși este etern, produce efecte, manifestări diferite, în măsura în care se întrupează în mod diferit.

[6] Epicureii credeau că traiectoriile atomilor ce cad în vid „se abat“ într-o oarecare măsură de la verticală și că această abatere întîmplătoare, numită de Lucretius Carus „clinamen“ (*De rerum natura*, II, 292) este răspunzătoare pentru apariția compușilor.

[7] Acestea sînt cauze finale, desigur, referindu-se la scopurile pe care un om le poate avea și care îl fac să acționeze. Problema modernilor va fi că vor separa cauzele finale de cele eficiente și materiale, considerînd că doar ultimele au loc în lumea naturală.

[8] Lipsa cauzalității nu ar produce libertatea, căci Sufletul nu și-ar mai aparține și nu ar mai putea face ceea ce și-ar propune sau dori.

[9] Medicul este cauza eficientă a procesului de însănătoșire, în timp ce medicina este cauza formală (imaginea sănătății din mintea medicului,

za înavuțirii este găsirea unei comori, ori o donație din partea cuiva, sau o activitate industrioasă bazată pe trudă sau pe o artă. Iar cauza existenței copilului este tatăl ca și vreo altă contribuție la nașterea sa, ce ar veni dintr-altă parte, precum o anumită hrană, sau una puțin mai îndepărtată — abundență de spermă pentru zămislire, sau o femeie potrivită pentru naștere.[10] Și în general, /explicăm nașterea copilului/ prin referință la natura /omenească/.[11]

2. Este probabil caracteristic unui spirit leneș să se oprească numai la aceste cauze, să nu vrea să treacă la cele superioare și să nu dea atenție fenomenelor care urcă spre cauzele prime și situate „mai presus“ <τὰ ἐπέκεινα αἴτια>[12]. Căci din ce pricină, atunci cînd au loc aceleași evenimente, de exemplu a fost lună, un om a comis un jaf, în vreme ce un altul — nu ? Și atunci cînd sosesc influențe asemănătoare din mediu, un om s-a îmbolnăvit, altul — nu ? /De ce/ unul e bogat, altul — sărac, deși /situația lor/ rezultă din aceleași activități ? Or, felurile lor de a fi, caracterele diferite și destinele diferite pretind să li se caute cauze mai îndepărtate.[13]

Neputîndu-se astfel deloc opri /la cauzele imediate/, unii filozofi au pus la bază cauzele corporale, precum sînt *atomii*, făcînd ca toate cele să existe datorită traiectoriei, ciocnirilor și combinației dintre atomi și considerînd că lucrurile sînt /ceva/ și devin /ceva/ în funcție de felul în care atomii sînt adunați laolaltă, pro-

---

prinsă într-o serie de precepte și cunoștințe medicale). Bolnavul este cauza materială, iar cauza finală este sănătatea, sau omul sănătos, spre care tinde procesul.

[10] Anticii credeau că esența individului se află în spermă și că matricea oferă numai „materialul“ și hrana necesare fătului. Așadar, tatăl este deopotrivă cauza eficientă, mama și restul condițiilor — cauza materială.

[11] Este vorba despre cauza formală, sau despre esența lucrului respectiv, numit aici „natură“.

[12] Probabil, o aluzie la Unu, considerat de Plotin „mai presus de Intelect“.

[13] Critică la adresa peripateticienilor care pretindeau că pot explica totul cu ajutorul celor patru cauze: finală, formală, materială și eficientă. Dar — spune Plotin — explicația obținută astfel nu explică destinul atît de diferit al oamenilor care trăiesc în circumstanțe aparent asemănătoare; astfel încît unii filozofi vor încerca să recurgă la fatalitate pentru a oferi o explicație.

duc efecte ori sînt afectați /de aceste ciocniri și combinații/. Atomiștii introduc în lume această *necesitate*, ce provine de la atomi și vor ca pînă și impulsurile și dispozițiile noastre să fie în felul cum acele /principii — atomii/ le determină.

Și chiar dacă cineva ne-ar oferi alte corpuri[14] drept principii și ar socoti că toate cele provin din acele corpuri, el /tot/ ar pune existența să fie *sclava necesității* bazate pe acele principii.[15]

Alți filozofi, recurgînd la Principiul Universului, derivă din el toate lucrurile, considerînd că acest Principiu este o cauză care străbate pretutindeni și cred că această cauză nu doar pune în mișcare fiecare lucru, dar și produce fiecare lucru. Ei stabilesc că acest Principiu este *Soarta* și *Cauza supremă* și că *el este de fapt toate cele.*[16]

Dar nu numai restul lucrurilor care au parte de devenire, dar și propriile noastre gînduri / — cred stoicii — / trebuie să provină din mișcările amintitului Principiu, precum fiecare dintre părțile unui *animal* nu se mișcă de la sine, ci este pusă în acțiune de către *principiul dominant* din fiecare viețuitoare.

Alții cred că mișcarea Universului cuprinde și produce totul datorită mișcării, a aspectelor și a configurațiilor rezultate din poziția planetelor și a stelelor fixe unele în raport cu celelalte și, bizuindu-se ei pe prezicerile ce derivă din toate acestea, cred că orice lucru apare din aceste pricini.[17]

Iar în ce privește împletirea reciprocă a cauzelor, lanțul cauzal întins de sus în jos, principiul consecuției ultimelor /cauze/ după primele și faptul că ultimele depind de primele, că ele apar datorită primelor cauze și fără acestea ultimele nu ar putea exista, și că ultimele le „servesc" pe cele dinaintea lor — dacă pe toa-

---

[14] Cele patru elemente ale lui Empedocle, mult utilizate de medicina hipocratică și, în general, de filozofii naturii.

[15] Altfel spus, materialismul — fie în variantă atomist (epicureică), fie în altă variantă, ar distruge libertatea.

[16] Este vorba despre stoici, care practicau un monism intransigent și socoteau, cam ca Spinoza, Fichte sau Hegel mai tîrziu, că există un singur principiu sau rațiune — pe care ei îl numeau „Pneuma" sau „Logos" care, nu numai că determină totul, dar și *este totul*.

[17] Astrologia devenise în Antichitatea tîrzie o știință cu pretenții și extrem de populară.

te acestea le-ar afirma /vreun filozof/, el va părea că *introduce soarta într-un alt mod.*

Așadar, dacă pe acești filozofi i-ai așeza în două grupe, nu te-ai abate de la adevăr. Unii dintre aceștia fac să depindă totul de un singur principiu, în vreme ce alții nu procedează astfel.[18] Se va vorbi despre aceștia din urmă mai tîrziu[19]; acum însă trebuie vorbit despre primii, urmînd ca teoriile celorlalți să fie abordate în continuare.

3. A încredința corpurilor tot ce există — adică fie atomilor, fie numitelor „elemente" — și a considera că, prin mișcarea lor dezordonată, se produce ordinea, rațiunea și Sufletul conducător este, în ambele cazuri, absurd și imposibil, dar încă mai imposibil este, dacă se poate vorbi astfel, ca totul să se nască din atomi. Despre aceste chestiuni s-au formulat multe obiecții adevărate:

Astfel, dacă s-ar postula asemenea principii, nu va exista drept consecință nici necesitatea ce traversează totul, nici soarta concepută în alt mod. Iată, să presupunem că atomii există: ei se vor deplasa mai întîi printr-o mișcare în jos — să existe ceva „jos" — apoi printr-o altă mișcare rezultată din ciocnirile lor, la întîmplare, fiecare atom lovindu-se în orice mod. Nimic nu se va produce în mod ordonat, neexistînd nici o ordine; numai că atunci cînd a apărut această /lume/ care a apărut, /ea este ordonată/ complet. În consecință nu ar putea deloc exista nici preziceri, nici oracole, nici profeția bazată pe artă — cum ar putea exista o artă care să aibă ca obiect lucruri lipsite de ordine? — nici cea rezultată din contactul cu zeii și din inspirație.[20] Căci este necesar ca și în acest caz viitorul să fie definit.

Iar corpurile, fiind lovite de către atomi, vor trebui să suporte obligatoriu ceea ce atomii le-ar putea aduce. Dar căror mișcări ale atomilor li s-ar putea atribui acțiunile și reacțiile Sufletului?

---

[18] Stoicii sînt moniști, ca și epicureii. Astrologii sînt dualiști radicali, fiind influențați de teoriile gnostice. Peripateticienii adoptă un dualism temperat, ca și platonicienii. Plotin încearcă să „tempereze" monismul și dualismul, după cum am arătat în PLIF§H.

[19] Cap. 7.

[20] Distincția dintre cele două tipuri de profeție apare la Platon, *Phaidros* 244 C.

Cărei ciocniri, fie că atomii se îndreaptă în jos, sau se lovesc în oricare alt mod, /i se va atribui/ ca Sufletul să fie antrenat în raționamente de un anume fel, sau în impulsuri de un anume fel, sau, în general, va raționa, sau va acționa, sau va fi angajat în mișcări realizate cu necesitate, sau va exista la modul general ?[21] Dar /în ce fel vor fi aceste ciocniri/ atunci cînd Sufletul se va opune pasiunilor corpului ? Și drept rezultat a ce fel de deplasări ale atomilor un om va fi silit să fie geometru, un altul va cerceta aritmetica și astronomia, iar un al treilea va fi înțelept ? În general, activitatea noastră și esența noastră de viețuitoare va pieri, dacă vom fi purtați pe unde ne duc corpurile /atomice/, deplasîndu-ne de parcă am fi corpuri neînsuflețite.

Aceleași obiecții /se pot adresa/ și celor care consideră alte corpuri /decît atomii/ drept cauze ale tuturor lucrurilor. /Se poate admite/ că aceste cauze pot să ne încălzească, să ne răcească și chiar să nimicească lucrurile mai slabe, dar de la ele nu ar putea veni nici o explicație a activităților pe care le săvîrșește Sufletul, ci pe acestea ar trebuie să o atribuim altei cauze.

4. Dar oare un singur Suflet, străbătînd întregul /Univers/, săvîrșește toate acțiunile fiecărui ins, ce e mișcat ca o parte așa cum o transportă Întregul ? Și, de vreme ce cauzele consecutive sînt mișcate din această sursă, este necesar ca soarta să fie legătura continuă și asocierea acestora ? După cum, dacă o plantă și-ar avea principiul în rădăcină, s-ar putea spune că legătura ce originează de acolo, ce se extinde prin toate părțile plantei și privește acțiunile și reacțiunile reciproce, este o unică guvernare și un fel de soartă a plantei.[22]

Numai că, mai întîi de toate, chiar această tărie a necesității și a unui astfel de destin fatal suprimă tocmai destinul și lanțul cauzelor. Într-adevăr, pentru părțile /corpului/ nostru, ce sînt mișcate datorită *principiului dominant*, este absurd de spus că ele se mișcă potrivit soartei : nu există /—în teoria stoică—/ un element care să introducă mișcarea și un altul /diferit/ care s-o primească

[21] Text incert în detalii. Am adoptat lecțiunea PH și HS2, urmată de PA.

[22] De asemenea, o teorie stoică : Sufletul universal ar cuprinde Sufletele individuale, precum o plantă își cuprinde și determină părțile ei.

și să se servească de impulsul primit, ci acela /care primește mișcarea/ este mai întîi cel care mișcă membrul. În același mod, dacă în Univers va exista un singur principiu care, totodată, să și acționeze, dar și să sufere acțiunea și nu va exista o parte care să fie mișcată de altă parte, potrivit cu cauzele ce se reduc mereu la alte cauze, atunci nu va fi adevărat că toate lucrurile au o cauză, ci *toate vor fi una*.[23]

Astfel încît nici noi /nu mai sîntem/ *noi*, nici nu va exista ceva caracterizabil drept o acțiune a *noastră*. Nici *noi înșine* nu mai cugetăm, ci *gîndurile noastre sînt cugetarea altcuiva*. Nici nu mai acționăm *noi înșine*, după cum nu picioarele noastre calcă /ele înseIe/, ci *noi* sîntem acei care călcăm cu părți ale noastre. Or, trebuie ca fiecare ins să *fie el însuși* și ca faptele și gîndurile să fie *ale noastre* și ca faptele bune și cele rele să provină de la fiecare om în parte, și *să nu revină Universului făptuirea celor rele*.[24]

5. Dar, probabil, /cred astrologii/, că lucrurile nu se săvîrșesc în felul de mai sus, *ci* — /susțin ei/ — *deplasarea /Cerului/ reglementează totul*, iar mișcarea astrelor determină fiecare existență, după cum se manifestă poziția reciprocă a astrelor la trecerea pe la meridian, la răsărit, apus și în cazul conjuncțiilor dintre ele. Făcînd de aici preziceri, /astrologii/ spun ce se va întîmpla deopotrivă cu existențele din întreg Universul, cît și cu fiecare în parte, arătînd cum îi va merge respectivului ins mai ales cu norocul și cu ce va gîndi. Ei consideră că restul animalelor și plantelor, datorită „simpatiei" astrelor, cresc și scad și îndură tot restul din pricina astrelor, și că locurile de pe Pămînt sînt diferite între ele în raport cu situarea lor în Univers și mai ales față de Soare. Iar o consecință a acestei situări în locuri diferite o reprezintă nu numai /situația, felul/ plantelor și animalelor, ci și înfățișările, mărimea, culoarea, temperamentul, dorințele, ocupațiile și obiceiuri-

---

[23] Dacă nu există un eu individual distinct de Marele Tot, nu se poate vorbi — spune Plotin — nici despre destin, sau soartă. S-ar putea răspunde că subiectul individual este o aparență, dar atunci ar rămîne de explicat originea ei. Noțiunea de „cauză" presupune distincția dintre cauzator și cauzat.

[24] Bazîndu-se pe mitul din *Timaios*, Plotin susține că Universul în ansamblu este bun și frumos. Cf. 6,IV.8; V. și LPIF§H,6,4.

le oamenilor. Deplasarea întregului Cer ar fi, prin urmare, stăpîna tuturor lucrurilor.

Împotriva acestor teorii[25] trebuie spus mai întîi că și /astrologul/, chiar dacă într-un mod diferit /decît cel al stoicilor/ atribuie /astrelor/ tot ceea ce e *al nostru* — voința și afectele, răutățile și impulsurile — fără ca nouă să ne atribuie ceva, lăsîndu-ne să fim ca niște pietre purtate încolo și încoace, și nu ființe omenești ce au o activitate pornită de la ele însele și de la natura lor. Or, trebuie să ni se acorde ceea ce este *al nostru*, și /doar/ la ceea ce ne aparține, la ce ne este specific trebuie să sosească unele trăsături derivate din Tot <ἀπὸ τοῦ παντός ἄττα>. Se cere a se deosebi ce anume facem *noi înșine*, și ce anume îndurăm datorită necesității, și nu trebuie atribuit totul amintitelor /mișcări planetare/.

Desigur, se cuvine să ținem seama de influența venită de la pozițiile /geografice/ și diferențele în mediul ce ne înconjoară, cum e cazul cu căldura și frigul în amestecul lor; dar e necesar să ținem seama și de trăsăturile ce ne vin de la părinți. Căci sîntem asemănători cu părinții și la înfățișare, și la unele dintre reacțiile iraționale ale Sufletului. Mai mult, deși oamenii sînt asemănători la aspect după locul geografic /de unde provin/, totuși o foarte mare deosebire dintre ei se poate găsi în caractere, cît și în cugetări, de parcă acestea s-ar trage dintr-un alt principiu /decît se trag caracterele fizice/. Ar trebui menționate aici și opozițiile /raționale existente uneori/ față de efectele *amestecurilor umorale* <κράσεις τῶν σωμάτων>[26] și față de apetiturile /iraționale/.

Iar, fiindcă astrologii, cînd privesc la poziția planetelor, prezic ce se întîmplă cu fiecare ins și /totodată/ susțin că astrele /în-

---

[25] Este remarcabilă această pasionată apărare din partea lui Plotin a libertății și autonomiei omului, într-o vreme cînd pesimismul fatalist al astrologiei, al Gnozei, sau al unor curente filozofice precum stoicismul tîrziu erau foarte populare. Din unele puncte de vedere, această poziție a fost împărtășită de creștinism.

[26] Ce se va numi „temperament“ — crezut a rezulta în urma amestecului celor patru umori: sînge, limfă, bilă albă și bilă neagră — fiecare asociată unuia dintre cele patru elemente de bază. După Bréhier, critica lui Plotin s-ar îndrepta împotriva unor teorii astrologico-medicale, așa cum ele apar în tratatul lui Galien, intitulat, în mod caracteristic, *Despre faptul că dispozițiile sufletului urmează temperamentelor corpului*, PB,III, p.13, nota.

sele/ produc acele efecte, /rezultă că/, în aceeași manieră, și păsările ar produce evenimentele pe care ele le semnalează /celor ce iau auspiciile/, și la fel s-ar întîmpla cu toate lucrurile după a căror cercetare prezicătorii anunță viitorul.

În plus, pornind de la următoarele argumente s-ar putea cerceta mai precis chestiunea care ne interesează: ceea ce un astrolog ar prezice văzînd poziția existentă a astrelor atunci cînd s-a născut fiecare om, despre aceleași evenimente el afirmă nu doar că s-au întîmplat fiindcă au fost semnalate de astre, dar că *au și fost produse de astre*. Dar cînd ei ar pretinde că nașterea nobilă rezultă din a avea tați și mame nobili, cum este posibil, pe de altă parte, să declare că /aceeași naștere nobilă/ e produsă de o poziție a astrelor /caracteristică părinților/ care precedă poziția astrelor /ulterioară/ în baza căreia ei prezic /destinul copilului la naștere/ ? Dar ei prezic și soarta părinților bazîndu-se pe /horoscopul/ întocmit la nașterea copiilor, și cum va fi condiția și soarta copiilor pornind de la /horoscopul/ părinților, referindu-se la persoane nenăscute încă, și profețesc moartea fraților pornind de la /horoscopul/ fraților lor, ori ceea ce se va întîmpla cu soții folosind horoscopul/ soțiilor și viceversa. Cum atunci tocmai *poziția astrelor caracteristică fiecărui om* ar fi aceea care ar cauza efectele despre care astrologii susțin, bazîndu-se deja pe /horoscopul/ taților respectivilor, că vor avea loc în felul respectiv ?[27] Fie deci că acele poziții anterioare ale astrelor, caracteristice /părinților/, sînt acelea care determină soarta copiilor, fie că, dacă nu ele îl determină, nu pot fi socotite responsabile de soarta /părinților/ nici pozițiile observate la nașterea copiilor.[28]

Apoi, asemănarea la înfățișare cu părinții afirmă că frumusețea și urîțenia vin din familie, și nu din mișcarea de revoluție a stelelor. Și este rezonabil de afirmat că, în aceleași momente [și simultan], se nasc deodată animale felurite și oameni diferiți; or, toți care dispun /la naștere/ de aceeași poziție /a astrelor/ ar fi

[27] Cu alte cuvinte: dacă destinul unui copil se poate deduce din destinul părintelui, cum se mai poate afirma că poziția astrelor la nașterea lui este *cauza* destinului său ? Plotin reproșează astrologilor că ei tratează astrele nu numai ca pe niște semne ale destinului, dar și ca pe creatoarele acestuia.

[28] Destinul cuiva cuprinde și destinul copiilor săi și invers.

trebuit să aibă aceleași însușiri. Cum, atunci, de se nasc în același timp oameni, dar și restul vietăților din cauza /acelorași/ dispuneri ale astrelor ?[29]

6. Or, toate viețuitoarele se nasc potrivit cu natura lor — calul, deoarece provine din cal, omul, deoarece provine din om și un animal de o anumită specie dintr-un animal de aceeași specie.

Accept deci să-și aducă contribuția și mișcarea de rotație a întregului Cer, chiar dacă ea lasă cea mai mare parte /din influență/ părinților <γειναμένοις>[30]; sînt deci de acord: /astrele/ să atribuie /vietății/, la modul corporal, multe caracteristici corporale — căldură, frig și combinațiile umorale care urmează. Dar în ce fel produc /astrele/ caracterele, ocupațiile și mai ales acele caracteristici care nu par a se supune combinațiilor umorale ? De pildă, /cum stabiliesc ele/ cine este expert în literatură, cine este geometru, cine-i bun la jocul cu zaruri și cine este un inventator în aceste arte ? Și cum ar putea da /astrele/ un caracter rău, de vreme ce ele sînt zei ?[31]

Și în general, cum se poate pretinde că astrele ne dau relele, deoarece, chipurile, ar fi într-o condiție rea — atunci cînd apun și sînt purtate sub Pămînt — de parcă ar păți ceva neobișnuit, dacă ar apune în raport cu noi, și nu s-ar deplasa veșnic pe o sferă cerească, avînd aceeași poziție față de Pămînt ? Și nici nu trebuie spus că unul dintre zeii (planetari), atunci cînd îl vede pe un altul, ajunge într-o condiție mai rea ori mai bună, astfel încît, atunci cînd ei o duc bine, să ne facă nouă un bine, în schimb să ne facă rău, dacă condiția lor e opusă. Ci mai bine să se spună că, așa cum astrele se deplasează în vederea păstrării Întregului, tot așa ele oferă și un alt folos — privind la ele ca la litere, cei care cunosc această

---

[29] Ar trebui deci să nu existe decît o singură specie de ființe care să se nască într-un anumit moment și într-un anumit loc.

[30] Urmez corecția lui Armstrong, γειναμένοις în loc de γινομένοις „născuților“, dată de manuscrise.

[31] Cf. *Republica*, 379c: „Or, pe nimeni altul decît pe zeu trebuie să-l facem răspunzător pentru cele bune; iar pentru cele rele trebuie să căutăm nu știu care alte pricini, dar nu pe zeu.“ Pentru modul cum reușește Plotin să „tempereze“ această viziune dualistă cu doctrina monistă a Principiului unic, vezi LPIF§H,7.

gramatică citesc viitorul în baza pozițiilor lor, utilizînd metodic analogia pentru a le înțelege semnificația. E la fel ca atunci cînd ai zice: dat fiind că pasărea zboară în înalt, ea este semnul unor fapte „înalte“ ![32]

7. La sfîrșit, trebuie să cercetăm /teoria/ care împletește totul, de parcă înlănțuie toate lucrurile între ele; și care impune fiecărui lucru *felul său de a fi* <τὸ πῶς>, instaurînd *un singur principiu*, de la care apar în existență toate cele, în conformitate cu *rațiunile seminale*.[33]

Această teorie este apropiată de aceea care afirmă că întreaga noastră mișcare și condiție și a oricărei ființe provine din Sufletul Universului, chiar dacă ea vrea să ne acorde ceva și nouă, și fiecărui individ, anume putința de a dispune de o acțiune proprie.[34] Această teorie presupune *necesitatea desăvîrșită ce cuprinde totul*; și, cînd toate cauzele sînt luate în considerație, nu mai este posibil ca vreun individual să nu existe.[35] Căci nu mai există nimic care să-l împiedice /să existe/, sau să-l facă să fie altfel, dacă toate au fost cuprinse în ursită.

Or, astfel de existențe, ce au pornit ca dintr-un singur principiu, nu ne mai lasă nimic /altceva drept spațiu propriu de mișcare/,

---

[32] Din acest pasaj pare să rezulte că, de fapt, Plotin nu este împotriva astrologiei ca atare, adică a posibilității de a prezice unele evenimente viitoare din configurațiile astrale; el nu crede însă că astrele produc acele evenimente, așa cum considera astrologia populară, ci susține că, cel mult, astrele semnifică, în baza unor analogii, ceea ce se va petrece. De asemenea, el consideră că prin partea sa rațională și sufletească, omul se poate sustrage în mare măsură influențelor și dependențelor naturale, fie și sosite de la astre.

[33] Se revine la critica monismului stoic, considerat a fi un fatalism care răpește omului libertatea și liberul arbitru.

[34] Pentru stoici înțeleptul își cîștiga libertatea, deoarece înțelegea legea necesității universale și înceta să se opună, sau să încerce s-o contrarieze.

[35] Dispare distincția dintre contingent (posibil, virtual) și necesar. Prezența întîmplării, sau a libertății, dimpotrivă, face ca nu orice este posibil să și ajungă să existe. V. Aristotel, *Met.* Θ,1050b, 304. Stoicii susțineau așa-numitul principiu al „completitudinii“ : orice posibil (virtual) va exista actualizat cîndva.

decît să fim purtați acolo unde ne-ar împinge. Căci reprezentările mentale corespund determinărilor anterioare, iar impulsurile se vor potrivi acestor reprezentări, și noțiunea „la latitudinea noastră" va fi un simplu nume. Însă nu fiindcă *noi* posedăm anumite impulsuri, ne va aparține mai mult, prin aceea, /acest „la latitudinea noastră"/, de vreme ce impulsul este generat de cauzele la care m-am referit. „Al nostru" va fi asemănător cu ceea ce este propriu restului animalelor și copiilor de țîță, care au porniri oarbe, sau va fi asemănător cu ceea ce caracterizează pe oamenii bolnavi la minte. Într-adevăr, și aceștia au porniri!

Și, pe Zeus, există și impulsurile focului, și ale tuturor corpurilor cîte se supun condiției proprii și se deplasează potrivit cu aceasta! Or, toți /oamenii/ văzînd aceste deplasări, nu nutresc nici o îndoială /în această privință/, doar că ei caută diferite cauze pentru impulsul respectiv și nu se opresc la acel Principiu universal /drept cauză/.

8. Care este, prin urmare, *cealaltă cauză,* ce sosește alături de cele despre care a fost vorba, și care, pe de-o parte, nu lasă nimic fără cauză, salvgardează principiul consecuției, dar care va îngădui totuși ca și *rangul nostru /de oameni/ să însemne ceva* și nu va nimici posibilitatea prezicerii și a profeției? Noi trebuie să legăm toate lucrurile, introducînd Sufletul în cuprinsul realității, ca pe un *alt principiu* — nu numai Sufletul Universului, dar și Sufletul individual.[36] Nu este vorba despre un principiu de mică importanță sau care se naște, precum celelalte, din *semințe*, ci despre o cauză *ce acționează primar* <πρωτουργός>[37].

Or, atunci cînd Sufletul este lipsit de corp, el este suveran peste sine, e liber și aflat în afara cauzalității cosmice. Dar o dată ce este introdus în corp, Sufletul nu mai este întru totul suveran, dat fiind că e pus în rînd cu /corpurile materiale/.

---

[36] Dualitatea Suflet–corp permite, de fapt, introducerea finalității, ceea ce, pe de-o parte, permite menținerea cauzalității generale — deoarece finalitatea era considerată cauză — dar și libertatea umană și autonomia față de corporalitate sub toate aspectele.

[37] Spre deosebire de cauzele materiale care sînt inițial virtualități — se află în „semințe" — Sufletul reprezintă o cauză activă, actualizată.

Supuse destinului sînt toate cele care se învîrt în cerc[38]; Sufletul cade laolaltă cu acestea și, ajungînd în mijlocul /lor/, el conduce multe activități, astfel încît pe unele le face prin intermediul celor /guvernate de destin/; despre altele însă afirmăm că, în caz că le domină, el le poartă într-acolo unde ar dori. Sufletul mai bun domnește peste mai multe circumstanțe, sufletul mai rău — peste mai puține. Cedînd întru cîtva amestecului umoral /din corp/, Sufletul /mai rău/ a fost silit să dorească sau să se mînie și este umil din pricina sărăciei, vanitos din pricina bogăției, tiranic din pricina puterii. Dar există și Suflet care, pus în aceleași circumstanțe, se împotrivește — Sufletul bun la fire —, el schimbă circumstanțele mai curînd decît să fie schimbat el de ele, astfel încît pe unele le preschimbă, în timp ce pe altele le acceptă, fără însă /a primi împreună cu ele/ viciul.

9. Prin urmare, sînt necesare acele /acțiuni/ care rezultă din *amestecul dintre alegere și întîmplare*. Ce altceva ar mai putea exista ? Dar cînd se iau în calcul toate cauzele, în mod general sînt determinate toate cele; este vorba despre /cauzele/ aflate printre lucrurile exterioare /Sufletului/ și la care revoluția /Cerului/ contribuie /ca o cauză/. Dar cînd Sufletul, fiind alterat de /cauzele/ exterioare, ar făptui ceva ca dintr-o pornire venită dintr-o mișcare oarbă, nu trebuie vorbit ca despre o acțiune și o dispoziție asumate *de bună voie*. Dar aceasta se întîmplă și atunci cînd Sufletul, de la sine devenind mai rău, nu s-ar folosi deloc de impulsuri nici adecvate, nici în stare să domnească /peste împrejurări/.

Dar atunci cînd el posedă rațiunea proprie conducătoare, pură și imperturbabilă, acel impuls trebuie numit „al nostru" și „de bună voie[39]; și aceasta este lucrarea *noastră*, ce nu sosește din altă

[38] Cu alte cuvinte, astrele determină ceea ce se raportează la destin, dar Sufletul, cel puțin într-o anumită măsură, este liber, ceea ce fundamentează libertatea omului.

[39] Prin urmare, cauzalitățile externe, materiale reprezintă primul motiv de nelibertate al sufletului. Al doilea este dat de propria sa alterare: „mînjirea" cu pasiunile materiale. Aici apare însă o problemă: cum poate Sufletul să devină liber, adică pur ? Dacă printr-un act liber, înseamnă că el este liber înainte de a fi liber. Dar cum așa ceva este imposibil, s-ar părea că Sufletul este ori predestinat, ori are parte de un salvator. Această

parte, ci dinlăuntru, dintr-un Suflet pur, de la principiul cel dintîi, diriguitor și suveran, și care nu îndură rătăcirea din pricina ignoranței, și nu e înfrînt de violența poftelor, care, asaltîndu-l, îl mînă și îl trag și nu ne mai îngăduie să avem *acțiuni ale noastre*, ci să avem numai *reacții pasive*.

10. În sfîrșit, rațiunea afirmă că toate lucrurile sînt semnificate și se petrec potrivit cu cauze, dar că *acestea sînt de două feluri*: unele evenimente se datorează Sufletului, în vreme ce altele depind de alte cauze, legate de rotația /Universului/. /Și mai afirmă/ că atunci cînd Sufletele făptuiesc ceea ce fac în chip rațional, ele acționează *de la ele /înseleI/*, dar că, în alte privințe, cînd sînt împiedicate să-și facă treaba proprie, ele mai degrabă reacționează decît acționează. Astfel încît există alte cauze /și nu Sufletul/ ale lipsei de cuget; și este corect, probabil, să se spună că Sufletul acționează /în acest caz/ în acord cu destinul; pot spune asta măcar cei care cred că soarta este o cauză exterioară /în raport cu Sufletul/.

Dar *ce-i mai bun vine de la noi.* Căci noi aparținem Sufletului și acestei naturi /a lui/, *atunci cînd sîntem singuri.* Și /să admitem/ că cei vrednici acționează și produc faptele frumoase din propria voință. Ceilalți produc faptele frumoase în măsura în care ar fi îngăduiți să răsufle un pic, neluînd cugetarea din altă parte /decît de la sine/, atunci cînd ei cugetă — /iar asta se întîmplă/ numai cînd nu sînt opriți.[40]

---

chestiune, capitală în creștinism de la apostolul Pavel, îl va preocupa insistent pe Luther. La Plotin aporia se rezolvă prin aceea că Sufletul nu este niciodată complet individual, ci își păstrează, chiar fără s-o știe, dimensiunea totală pe care, prin *theoria*, o poate reactiva.

[40] Așadar, libertatea — care este mai ales o condiție interioară a Sufletului — aparține Sufletului nobil, și în general Sufletului, căruia i se îngăduie „să răsufle“. Plotin sugerează și aici teza sa că „salvarea“ e la latitudinea oricui și nu depinde în sens fundamental decît de efortul nostru. Pentru Plotin (ca și pentru Platon) nu există vreun Mîntuitor, care să salveze omenirea păcătoasă prin har. Deosebirea față de creștinism, dar și față de Gnoză, este importantă din acest punct de vedere. Oamenii superiori sînt liberi întotdeauna, în timp ce oamenii obișnuiți sînt liberi numai cîteodată, cînd împrejurările nu-i țin în dependența lor.

DESPRE ESENȚA SUFLETULUI

4,IV.2

Tema

Plotin explică, în termenii LI, faptul că Sufletul este *unu și multiplu*, adică deopotrivă indivizibil și divizibil.

Rezumat

Sufletul nu se supune nici logicii corpurilor, dar nu este nici complet indivizibil și unitar, precum inteligibilul pur. El nu este nici o calitate omogenă distribuită corpurilor, precum o culoare. El se află imediat în contact cu natura indivizibilă, dar, deși indivizibil el însuși, este și divizibil în corpuri. În fiecare parte este prezent întreg, și toate părțile sale comunică între ele ca o unitate. Argumente din psihologia senzației. Această natură a Sufletului este expusă enigmatic de un pasaj din *Timaios*.

---

1. Cînd am cercetat care este esența Sufletului, am arătat că ea nu este un corp, nici o armonie prezentă printre incorporale, de asemenea, că nici teoria *formei substanțiale* — cum se spune — nu este adevărată și nici nu arată natura Sufletului; am abandonat deci aceste teorii. În schimb, afirmînd că el aparține naturii inteligibile și *părții divine,* probabil că am susținut ceva sigur despre Ființa sa.[1]

Totuși este preferabil să facem un pas mai departe: mai devreme am distins natura senzorială de natura inteligibilă, așezînd Sufletul în natura inteligibilă; rămînă stabilit că el se află Acolo! Să urmărim cu altă metodă ceea ce se asociază cu natura sa.

Noi afirmăm că unele lucruri sînt în mod primordial divizibile și se împrăștie ca urmare a naturii lor; *la aceste lucruri nici o parte nu este identică nici cu o altă parte, nici cu întregul, iar partea trebuie să fie mai mică decît totul și decît întregul.*[2] Este vorba despre mărimile senzoriale și masele, dintre care, fiecare, posedă *locul* propriu /în spațiu/, și nu este în stare să se afle, rămînînd aceeași, simultan în mai multe locuri.

Cealaltă natură este opusă acesteia: ea nu acceptă în nici un chip divizibilul, nu are părți și e indivizibilă; ea nu acceptă nici o dimensiune /spațială/, nici măcar gîndită. *Ea nu are nevoie de un loc,* nici nu ajunge într-un lucru, nici pe părți, nici ca întreg.[3] Ea e transportată, așa-zicînd, simultan de toate lucrurile, nu ca să se stabilească în ele, ci fiindcă celelalte nu pot și nici nu vor să exis-

---

[1] Teoriile abandonate au fost discutate și respinse în 2,IV.7.

[2] Descrierea clasică a uneia dintre proprietățile a ceea ce am numit LC („logica corporalelor"); urmează descrierea LI. v. LPIF§H,4.

[3] Nu este foarte limpede dacă aici Plotin se referă la Intelect sau la Unu. Imaginea cercului ar sugera că, mai curînd, este vorba despre Unu.

te fără ea. Ea este o Ființă mereu identică cu sine, și, precum un centru al cercului, reprezintă /punctul/ comun al tuturor lucrurilor aflate în continuitate /cu ea/; de la acel centru se desprind către circumferință razele care îi îngăduie /centrului/ să rămînă nu mai puțin în sine, deși de la el ele au devenirea și ființarea. Razele se împărtășesc de la centru și el este, indivizibil fiind, un principiu pentru ele care, cu toate că au purces spre în afară, s-au atîrnat pe ele însele de Acolo.[4]

Aceasta este, prin urmare, natura indivizibilă primordială, cîrmuitoare în inteligibile și realități, pe de-o parte; pe de altă parte, există natura complet divizibilă aflată în lucrurile senzoriale.[5] Or, stînd înaintea senzorialului, aproape de el și situat în acesta, se află o altă natură care nu este divizibilă în mod primordial, precum corpurile, dar care totuși este divizibilă cînd ajunge în corpuri. În consecință, cînd corpurile se despart, *forma din ele se divide, și totuși în fiecare dintre cele divizate ea rămîne întreagă*; aceeași fiind, devine o multiplicitate. Fiecare parte a /multiplicității/ s-a separat cu totul de o altă parte, ca ceva care a ajuns cu totul divizibil. În acest fel sînt culorile și toate calitățile și fiecare configurație, oricare poate să rămînă întreagă simultan în lucrurile separate, *neavînd nici o parte care să suporte o aceeași afectare cu o altă parte*.[6] Iată de ce și această natură trebuie socotită pe deplin divizibilă.

Dar în continuitate cu *natura cealaltă*, /primă/, cu totul indivizibilă, există *o altă natură* ce provine de la aceea, posedînd indivizibilitatea de la ea, dar care, prin purcedere de la ea, se grăbeș-

---

[4] Pentru imaginea centrului cercului ca expresie a raporturilor dintre unitate și multiplicitate, v. LPIF§H,2.

[5] Unul sau Intelectul, pe de-o parte reprezintă natura complet indivizibilă. Materia primordială (nenumită explicit aici reprezintă elementul absolut divizibil. Sufletul, conform unui pasaj foarte important din *Timaios* 35a, citat la sfîrșitul tratatului, e constituit din amestecul dintre cele două și stabilind elementul median, intermediar, dintre cele două. Cf. și *13*.III.9,10.

[6] Plotin descrie aici comportamentul calităților sau al formelor imanente lucrurilor: aceeași culoare rămîne identică cu sine în toate lucrurile pe care le colorează. Aceasta este totuși divizibilă materialmente, deoarece e în fond o substanță omogenă, răspîndită în toată masa pe care o colorează.

te către natura /divizibilă/[7]; *ea și-a stabilit Ființa la mijloc între cele două, între indivizibilul primar și între divizibilul după corpuri care este în corpuri.* Ea nu se comportă precum culoarea și orice calitate care este identică, reprodusă de multe ori în corpurile materiale multiple, dar care, *în fiecare dintre acestea, se află despărțită de cealaltă /parte/ a ei, în aceeași măsură în care și masele materiale respective sînt separate.*[8] Și chiar dacă mărimea /corpului/ ar fi una singură, aceeași /proprietate/, aflîndu-se în fiecare parte a corpului respectiv, nu posedă nici o comuniune de simțire <ὁμοπάθεια> /cu restul/, fiindcă această proprietate identică este una, iar /substratul/ — altceva. Or, *identicul respectiv este o proprietate și /natura/ aceasta nu este o Ființă.*[9]

Dar natura despre care afirmăm că se alătură acelei Ființe indivizibile, *este o Ființă;* ea intră în corpuri, în care se divide în mod contextual, fără însă să aibă această proprietate înainte de a se da pe sine corpurilor. Așadar, ajungînd în corpuri, chiar dacă ajunge în cel mai mare cu putință și care se întinde pretutindeni[10], ea se dăruie pe sine întregului fără să înceteze de a mai fi una singură.

Ea nu este /una/ în felul în care corpul este unul: căci acesta este unu prin continuitate, dar fiecare parte a sa rămîne diferită și plasată în alt loc; [și nici nu e una, precum o calitate]. Ea este natura *deopotrivă divizibilă și indivizibilă* pe care o numim „Suflet“. Ea nu este una precum continuul /corporal/, avînd părți diferite /în locuri diferite/; este totuși divizibilă, fiindcă e prezentă în toate părțile corpului în care se află, dar este indivizibilă, fiindcă stă întreagă în toate părțile și în oricare din ele e întreagă.[11]

---

[7] De data aceasta, s-ar părea că „natura indivizibilă“ este Intelectul.

[8] O culoare, sau o proprietate omogenă este aceeași în multe corpuri, dar fiecare porțiune colorată este separată complet de oricare alta. Stoicii imaginau în acest mod Sufletul.

[9] Lipsa de comunicare, de comuniune dintre părțile identice sau omogene se explică, așadar, prin faptul că ele sînt o proprietate, un atribut al unor Ființe individuale, și nu au o autonomie substanțială, necesară unei Ființe. De aceea, proprietatea nu este o „ipostază“.

[10] Cerul sau Universul.

[11] Există așadar patru stadii de divizibilitate: 1) indivizibilul absolut (Intelectul); 2) indivizibilul divizibil (Sufletul), aflat întreg în orice parte a unui corp; 3) divizibilul omogen (proprietățile din corpuri, identice

Iar omul care vede măreția aceasta a Sufletului și puterea lui, va ști că el este un lucru dumnezeiesc și minunat, și pus peste lucrurile naturale. Fără să aibă mărime, el se ține laolaltă cu orice mărime; și, fiind /el/ într-un loc, este de asemenea într-alt loc, nu cu o altă /parte a sa/, ci cu aceeași.[12]

În concluzie, *Sufletul se divide și nu se divide*; mai bine spus nu se divide și nu ajunge divizat; rămîne întreg împreună cu sine, deși se divide totuși în corpuri, deoarece corpurile, din pricina propriei divizibilități, nu pot să primească Sufletul în mod indivizibil; încît divizibilitatea este în fapt o proprietate a corpurilor, nu a lui.[13]

2. Este limpede din următoarele considerente că Sufletul trebuie să aibă o astfel de natură și că, alături de ea, nu poate exista Suflet nici numai indivizibil, nici numai divizibil, ci este necesar ca, în acest fel, să aibă ambele calități:

Dacă Sufletul ar fi precum corpurile, avînd o parte /într-un loc/, o alta /în alt loc/ și dacă o parte ar suferi ceva, cealaltă parte nu ar poseda senzația părții care suferă, ci Sufletul, ca cel al degetului, ar fi acela care ar simți /durerea/, Suflet diferit /de rest/ și în sine însuși; și în general ar exista multe Suflete care ne-ar locui pe fiecare dintre noi. În plus, întregul Univers nu ar fi un singur Suflet, ci nenumărate, distincte unul de celălalt. Iar argumentul continuității /unei substanțe omogene/, dacă nu ar conduce la unitate, este inutil. Căci nu trebuie admis ceea ce spun /stoicii/, înșelîndu-se pe ei înșiși, că senzațiile se deplasează prin transmitere spre *principiul dominant*.

în parte, dar fără a comunica între ele, deoarece sînt separate; 4) divizibilul absolut (Materia sensibilă). Se vede că 3) reprezintă de fapt corpurile ce conțin proprietăți care le grupează, am spune mecanic, între ele pe genuri sau clase, fără însă a le uni în mod vital și profund. LI se aplică pentru 1) și 2), cu observația că pentru Suflet există o dimensiune temporală care introduce o divizibilitate aparentă și temporară. Unul nu este clar distins de Intelect.

[12] Pasaj tradus diferit în PB,4.

[13] Altfel spus, Sufletul se divide *aparent* în corpuri, deoarece acestea sînt divizibile; el rămîne întreg în fiecare corp, chiar dacă se manifestă diferit. Atribuim divizibilitatea Sufletului, deși ea aparține corpurilor noastre, și nu lui. Cf. *9*,VI.9,3; V.LPIF§H,6.

Mai întîi ei vorbesc fără un examen adecvat despre partea Sufletului care domină: în ce fel ei vor diviza Sufletul și vor susține că o parte are /o funcție/, și o alta /altă funcție/ ? Cît de mare va fi fiecare parte în care vor diviza Sufletul, și cum se vor diferenția ele calitativ, atunci cînd /Sufletul/ este unul, continuu și o masă corporală ?

Și oare numai *principiul dominant* simte, sau și celelalte părți ? Iar dacă numai *principiul dominant* ar avea parte de simțire, în ce loc se află senzația care e simțită ? Iar dacă /se simte/ printr-o altă parte care nu are prin fire darul de a simți, acea parte nu va transmite suferința sa *principiului dominant*, și atunci nu va exista nici un fel de senzație.

Iar dacă /senzația/ ar ajunge la *principiul dominant* însuși, fie ea ar ajunge la o parte a sa și, atunci, simțind aceea, restul nu va simți, căci ar fi inutil; fie ar exista multe și nesfîrșite senzații și nu toate vor fi asemenea. Atunci, una dintre părți /va zice/: „eu am suferit mai întîi" ; cealaltă /va spune/: „eu am simțit suferința celeilalte". Dar fiecare parte va ignora unde se află suferința, în afară de cea dintîi parte /care a simțit prima/. Sau fiecare parte a Sufletului se va înșela crezînd că durerea a fost acolo unde ea a simțit-o.

Iar dacă nu numai *principiul dominant* va simți, ci și oricare parte, din ce cauză una dintre părțile Sufletului va fi *dominantă*, în vreme ce alta — nu ? Și de ce trebuie ca senzația să ajungă pînă la *principiul dominant ?* Dar în ce fel se compune o singură cunoștință din multe senzații, de pildă, pornind de la urechi și de la ochi ?

Dar dacă, pe de altă parte, Sufletul ar fi pe deplin unu, ca o unitate deplină și în sine, și ar fugi pe deplin de natura mulțimii și a diviziunii, nici un /viețuitor/ întreg pe care Sufletul l-ar cuprinde, nu ar putea fi însuflețit. Ci, de parcă s-ar plasa pe sine în centru, Sufletul ar lăsa neînsuflețit întreg corpul viețuitorului.

Trebuie, prin urmare, ca Sufletul să fie *unu și multiplu,* divizat și indivizibil, și trebuie să credem că nu e imposibil ca același unic lucru să fie în multe locuri /simultan/. Într-adevăr, dacă nu vom admite așa ceva, nu va exista natura care le cuprinde și le guvernează pe toate, aceea care le ține laolaltă și le conduce cu înțelepciune. Căci ea este o multiplicitate, de vreme ce realitățile sînt multiple, dar ea este și una singură, pentru ca cel care ține

totul laolaltă să fie unul singur. Ea dăruie viața prin multiplicitatea sa unitară tuturor părților /Universului/, pe care îl guvernează cu înțelepciune prin unitatea sa indivizibilă. Iar acolo unde nu există înțelepciune, principiul conducător respectiv imită această unitate.[14]

Asta vrea să afirme în chip divin spusa enigmatică a lui Platon: „/Demiurgul/ a amestecat existența indivizibilă, veșnic identică cu sine, cu existența divizibilă, care se află în corpuri într-un proces de devenire, obținînd din amîndouă o a treia formă de existență ..."[15]

Prin urmare, se vede astfel că Sufletul este *unu și multiplu;* formele aflate în lucruri sînt *multiple și unu,* în vreme ce corpurile sînt numai *multiple.*[16] Iar ceea ce este mai presus este numai *unu.*[17]

---

[14] Este vorba despre Sufletele animalelor și plantelor, la care principiul rațional nu este activ.

[15] *Timaios,* 35a, PO,7, p.148, tr.Cătălin Partenie. Plotin reușește să-și întemeieze teoria sa despre Suflet pe un loc platonic, care pusese mari dificultăți în calea interpretării din partea platonicienilor anteriori, precum Alcinoos (Albinos). Acesta considera că, pentru Platon, Sufletul trebuind să cunoască toate realitățile — inteligibile și senzoriale —, trebuie să fie el însuși divizibil și indivizibil.

[16] Mai tîrziu, în *12,* II.4, Plotin va identifica Materia cu *multiplul* absolut. Trebuie reamintit că Intelectul este *unu-multiplu.*

[17] Este vorba despre unu-Intelect, sau despre Unul absolut? Plotin lasă chestiunea indecisă. Cred că nu este totuși vorba despre o fază timpurie a evoluției sale filozofice, cum a crezut F.Heinemann (LPIF§D,1), ci despre un artificiu metodologic și didactic: Plotin introduce treptat teoria sa inovatoare despre Intelect drept consubstanțial cu Formele, și despre Unu ca „mai presus de Ființă".

DESPRE INTELECT, FORME ȘI CEEA-CE-ESTE /CEVA/

5,V.9

Tema

În acest tratat, Plotin expune principalele sale teze privitoare la Intelect. Reunind teoria lui Aristotel despre „gîndirea care se gîndește pe sine“ cu teoria Formelor platoniciene, Plotin consideră că Intelectul este o „comunitate“ vie, unitară de Forme, ce sînt fiecare echipotente cu întregul Intelect, și că Intelectul este consubstanțial cu Realitatea esențială (ceea ce este /ceva/). Plotin contestă teza platonismului mediu care considera că Intelectul (Demiurgul) gîndește Formele (ce sînt gîndurile sale), și că, apoi, privind la ele, creează lumea.

Rezumat

Cele trei tipuri de filozofi. Numai platonicianul este capabil să „vadă“ lumea Intelectului. Necesitatea existenței Formelor și a Intelectului. Intelectul este mai presus decît Sufletul care depinde de Intelect. Unitatea Intelectului și consubstanțialitatea cu Formele care sînt Intelecte echivalente întregului. Intelectul este adevărata Realitate. Artele sînt considerate și deosebite după capacitatea lor de a-și avea principiile în Intelect. Dacă există Forme ale individualelor. Evocarea altor probleme: originea multiplicității din Unu, Formele negativelor, Forma Sufletului, sau Sufletul în sine.

1. Toți oamenii, de îndată ce se nasc, se folosesc de senzație înainte de a putea uza de intelect și, deoarece au de-a face cu lumea senzorială în primul rînd, în mod necesar unii dintre ei rămîn Aici și își duc viața considerînd această realitate ca fiind deopotrivă prima și ultima. Și crezînd ei că ceea ce găsesc în ea dureros sau plăcut este rău, respectiv, bun, socotesc că atît este destul și trăiesc urmărind plăcutul și ferindu-se de durere.

Iar acei dintre ei care au totuși pretenții la rațiune[1], au stabilit această înțelepciune /utilitaristă/, procedînd în felul păsărilor celor îngreunate, care, încărcîndu-se cu multe poveri luate de la pămînt, nu mai reușesc să zboare spre înălțime, deși au primit de la natură aripi.

Alți filozofi s-au ridicat puțin de la pămînt, partea mai bună a Sufletului îndemnîndu-i pe ei spre ceea ce are mai multă frumusețe[2] și îndepărtîndu-i de plăcere; dar, nereușind să privească spre înalt, ca unii ce nu dispun de un sol ferm pe care să stea, ei au fost trași în jos, laolaltă cu numele de „virtute", spre acțiuni și opțiuni inferioare, de care, la început, încercaseră să se desprindă.[3]

Al treilea neam /de filozofi/, al oamenilor divini, înzestrat cu putere mai mare și cu ascuțime a privirii, a văzut de parcă ar fi dispus de o vedere pătrunzătoare strălucirea tărîmului de sus și

---

[1] Filozofii epicureeni, aspru criticați pentru utilitarismul și hedonismul lor.

[2] Virtutea.

[3] De data aceasta sînt vizați stoicii, așezați cu o treaptă mai sus decît epicureii. Aceștia făceau mare caz de problema „virtuții", dar — susține Plotin — în realitate intențiile lor nobile erau anulate de lipsa unui fundament filozofic adecvat.

s-a înălțat Acolo, de parcă ar fi zburat peste nori și peste pîcla de Aici și a rămas Acolo, disprețuind pe cele de Aici, bucurîndu-se de locul adevărat și propriu lor, la fel ca un om care, după multă rătăcire, *a sosit în patria sa bine cîrmuită.*[4]

2. Care este, așadar, acel loc? Și cum ar putea vreun om să ajungă la el? Ar putea ajunge îndrăgostitul prin fire și cel ce are, de la bun început, un spirit filozofic autentic, și care se află în durerile facerii frumosului, ca un îndrăgostit ce este[5]; el nu se atașează de frumosul din trupuri, ci, *fugind* de acesta către frumusețile sufletești — virtuți, științe, îndeletniciri și legi — se înalță apoi către cauza frumuseților din Suflet și, dacă mai există ceva înaintea acestuia, ajunge pînă la *ultimul termen* care este *primul* /frumos/, acela care este frumos *prin sine*. Dacă ajunge acolo, scapă de dureri, mai înainte însă — nu.[6]

Dar cum va sui el Acolo? De unde îi sosește puterea, și ce raționament va îndruma această iubire? Iată-l: *această frumusețe prezentă în trupuri le este lor adăugată.* Formele acestea ale corpurilor /frumoase/ stau față de aceste corpuri ca față de o materie. Substratul se modifică deci și devine din frumos urît /dacă dispar Formele/. Prin participare, prin urmare, /devin corpurile frumoase/ — așa grăiește raționamentul.

Ce așadar face corpul să fie frumos? Spus într-un fel — prezența frumosului, spus într-alt fel — Sufletul care a plămădit /substratul/ și a introdus /în el/ o astfel de formă.[7]

Dar oare Sufletul este frumos de la sine? Nu este. Căci, dacă ar fi astfel, nu ar exista unele Suflete frumoase și înțelepte, în timp ce altele ar fi neghioabe și urîte! Prin urmare, frumusețea subzistă în Suflet prin înțelepciune.

Dar cine dăruiește Sufletului înțelepciune? Evident, Intelectul. Iar Intelectul nu poate fi cînd Intelect cînd ne-Intelect; cel puțin Intelectul adevărat, care *este frumos prin sine însuși.*

---

[4] Evident, acum este vorba despre filozofii platonicieni. Cf. pentru imaginea *odiseică* a revenirii în patrie, *Despre frumos, 1*,I.6,8.

[5] Cf. Pentru distincțiile dintre filozof, îndrăgostit și muzician, *20*,I.3.

[6] Imagini inspirate de *Phaidros*, 248d și *Banchetul*, 210b-c.

[7] Aluzie la doctrina plotiniană care identifică participarea la Forma frumosului cu prezența Sufletului și a principiului unificator din acesta. V.*1*,I.6.

Dar oare trebuie rămas la nivelul Intelectului ca fiind acesta *Primul*, sau trebuie urcat mai presus de Intelect? De fapt, Intelectul stă în fața *Principiului celui dintîi*, din punctul nostru de vedere, precum „la porțile Binelui“, anunțînd că toate există în el însuși, precum o întipărire a Binelui în multiplicitate, în vreme ce Acela rămîne cu totul într-unul.[8]

3. Trebuie cercetată natura aceasta a Intelectului, pe care raționamentul o proclamă ca fiind Realitatea autentică și Ființa adevărată; mai întîi se cuvine ca, mergînd pe un alt drum, să ne întărim în convingerea că o asemenea natură e neapărat să existe în fapt. Probabil însă că este ridicol să cauți dacă Intelectul este o realitate, deși pesemne că unii ar putea avea îndoieli și în această privință.[9] Mai degrabă /trebuie cercetat/ dacă Intelectul are proprietățile pe care noi i le atribuim: anume, dacă el este *separat*, dacă el este Realitatea *autentică* și dacă *natura Formelor* se află în el <ἐνταῦθα>. Iată chestiunile ce ne stau înainte spre a fi discutate.

Noi vedem că toate lucrurile considerate a exista sînt compuse și că nici unul dintre ele nu este simplu — atît cele confecționate de artă, cît și cele produse de natură. Într-adevăr, produsele artelor conțin aramă, lemn sau piatră, dar ele încă nu sînt săvîrșite numai cu aceste materiale, înainte ca fiecare artă să confecționeze, una — o statuie, o alta — un pat, o alta — o casă, prin introducerea Formei care se află la arta însăși.

Dar și pe cele ce sînt alcătuite în mod natural — pe cele formate din mulți compuși și pe cele numite „concrescențe“ — le poți descompune pînă la tipul de organizare <εἶδος>[10] care guvernează toate elementele componente. De exemplu, omul poate fi descom-

---

[8] Citatul este din *Philebos*, 64c. „Și spunînd acum că stăm la porțile binelui și ale locuinței acestuia, probabil că ne-am exprima corect?“ Pasajul este însă scos din context. Sensul este: „ne aflăm pe punctul să aflăm soluția problemei“.

[9] Evident, dacă Intelectul nu există, nu se poate cerceta nimic, nici măcar existența lui. „Dubito, ergo cogito!“

[10] Mulți interpreți cred că Plotin a uitat să adauge aici „și materia“. Nu este exclus însă ca „eidos“ să nu însemne aici „formă“ în sens obișnuit, ci tipul de organizare al nivelului respectiv.

pus în Suflet și corp, iar corpul poate fi redus la cele patru elemente. Pe fiecare dintre acestea aflîndu-l /iarăși/ drept un compus din Materie și din principiul formator — căci Materia elementelor este, prin sine, fără formă — vei cerceta de unde a provenit forma cînd s-a unit cu Materia.[11]

Vei cerceta însă, iarăși, și dacă Sufletul aparține entităților simple, sau dacă există *ceva* în el drept materie și *altceva* drept formă — anume *Intelectul* din el, care este, pe de-o parte, precum configurația formală pentru aramă, iar pe de-alta, precum sculptorul care a produs forma în aramă.[12]

Aceleași raționamente s-ar putea extrapola asupra întregului Univers, dacă filozoful s-ar înălța și aici la nivelul Intelectului, stabilind că Intelectul este autenticul *creator* și *artizan* <δημιουργός>[13]. Filozoful va spune că *substratul*, primind Formele, a devenit, pe de-o parte, foc, pe de alta apă, pe de alta aer și pămînt, dar că Formele acestea au sosit de la un alt /principiu/. Iar acesta este Sufletul /universal/.

Iar Sufletul universal a dat Forma celor patru elemente. Intelectul însă a fost pentru Suflet dăruitorul *rațiunilor formatoare*, așa după cum, și pentru Sufletele artizanilor, /același rol îl joacă/ rațiunile formatoare care actualizează /materialul/, rațiuni sosite din arte. Intelectul este, sub un aspect, ca Forma Sufletului, anume Intelectul răspunzător de configurația /Sufletului/; sub alt aspect, el este cel care oferă /Sufletului/ Forma, așa cum face sculptorul statuii, sculptor în /mintea/ căruia se află toate /Formele/

---

[11] Această analiză preluată de la Aristotel recunoaște existența mai multor niveluri de organizare ale realității sensibile, bazate toate pe dualitatea formă–materie: un organism are Suflet și trup (Sufletul jucînd rolul formei), dar și corpul are o formă proprie și o materie (cele patru elemente); acestea — la rîndul lor — au o formă și un substrat material de bază, o Materie primordială.

[12] Intelectul ar fi, prin urmare, deopotrivă rațiune formală și rațiune eficientă pentru Suflet. Intelectul, comparat cu cauza eficientă, este „intelectul agent“, în timp ce intelectul — configurație este „intelectul pasiv“. Cf. Aristotel, *Despre Suflet*, III, 4-5. La Plotin, cele două Intelecte sau aspecte sînt strîns unite și indisociabile — Intelectul „agent“, demiurgic fiind totuna cu Formele.

[13] Dezvoltare a cosmogoniei din *Timaios*. Acolo însă nu se spune că Demiurgul ar fi Intelectul <nous>.

pe care el le dăruie /materiei/. Ceea ce Intelectul dăruie Sufletului se află *aproape* de adevăr; dar ceea ce primește corpul /materia/ reprezintă numai imagini și imitații /ale adevărului/.[14]

4. Pentru ce, așadar, trebuie suit dincolo de nivelul Sufletului, și nu poate fi așezat acesta drept primul principiu ? Răspund că, mai întîi, Intelectul este distinct de Suflet și superior lui. Iar superiorul este, prin fire, cel dintîi. Și nu-i cu putință ca, așa cum se crede[15], Sufletul adus la perfecțiune să genereze Intelectul. Căci prin ce anume *Ființa aflată în virtualitate* va deveni *Ființă actualizată*, neexistînd cauza ce conduce spre actualizare ? Căci dacă actualizarea e opera hazardului, este posibil ca /virtualitatea/ să nu ajungă /niciodată/ la actualizare.[16]

---

[14] Să remarcăm aici, mai întîi, analogia om–Univers, caracteristică multor sisteme filozofice antice. La fel ca în omul individual, există și în întregul Univers, Intelect, Suflet și, desigur, Materie. Apoi distincția dintre forma prezentă în materie — precum forma statuii — și forma aflată în mintea (Sufletul) artistului. Aceasta din urmă este introdusă acolo de Intelect, care are deci două roluri: rațiune formală (Formă) pentru Suflet și, totodată, rațiune eficientă — adică activă, creatoare, demiurgică. Prin această dedublare a funcțiilor Intelectului (nous), Plotin încearcă să evite anumite obiecții pe care Aristotel le adresase lui Platon și platonicienilor. După Aristotel, Formele transcendente sînt pasive și nu pot, de la sine putere, produce prin actualizare lumea. Intelectul lui Aristotel este gîndire pură care produce nu ca rațiune eficientă sau formală, ci ca rațiune finală, constituind scopul ultim al tuturor lucrurilor (*Met.* Λ, 7,9, 1072b-1075a). Avantajul acestei concepții este că se poate renunța la „demiurgul" de care se slujise Platon în *Timaios*.

Să se remarce, în final, și o aluzie la teoria dublei imitații a lui Platon din *Republica:* forma Intelectuală pură reprezintă primul nivel de adevăr; forma ajunsă în Sufletul artizanului este nivelul secund, în timp ce forma întrupată în lucruri reprezintă o imitație de ordinul doi.

[15] Stoicii credeau în evoluție. V. și 2,IV.7. Pe de altă parte, se pare că și succesorul lui Platon la conducerea Academiei, Speusippos, nu excludea evoluția de la inferior la superior. V. *Met,* Λ,7, 1073b, 392.

[16] Aristotel consideră că, ontologic și cosmologic (chiar dacă nu și istoric), actualizarea (găina) precedă virtualitatea (oul). În cazul de față, dacă Sufletul conține Intelectul în virtualitate, această actualizare a Sufletului nu se poate face fără un impuls actualizant exterior. Altminteri,

De aceea trebuie ca principiile să fie în actualizare, fără lipsuri și perfecte. Iar lucrurile imperfecte sînt posterioare, derivate din primele; ele devin desăvîrșite prin acțiunea principiilor care le-au produs, după chipul unor părinți care desăvîrșesc ceea ce, la început, au zămislit nedesăvîrșit.[17] Iar /Sufletul/ este ca materia în raport cu primul făuritor, apoi abia capătă formă și ajunge desăvîrșit. Mai departe: dacă Sufletul este ceva care resimte afecte, dar dacă trebuie să existe și ceva imperturbabil — altminteri toate ar pieri ca urmare a trecerii timpului — atunci trebuie să existe ceva anterior Sufletului.[18]

Iar dacă Sufletul se află în Univers, și dacă trebuie să existe ceva situat în afara Universului și, în acest fel /se arată că/ trebuie să existe ceva anterior Sufletului. Căci dacă *a fi în Univers* înseamnă a fi *în corp și în materie*, nimic nu va rămîne identic cu sine. Ar rezulta că nici omul, nici toate rațiunile formatoare nu sînt nici eterne, nici identice cu sine.[19] Că Intelectul trebuie să fie anterior Sufletului, se poate concluziona din aceste raționamente, ca și din multe altele.

5. Trebuie să concepem Intelectul, dacă vrem să dăm dreptate cuvîntului respectiv, nu pe cel aflat în *virtualitate-posibilitate*, nici pe cel care trece de la prostie la minte — dacă nu procedăm astfel, va trebui să cercetăm un alt Intelect înaintea acestuia.[20] Ci trebuie să concepem *Intelectul aflat în actualizare și fiind mereu*

---

dacă se recurge la hazard, nu se poate explica, la modul general, de ce, vorba lui M. Heidegger, „există ceva, și nu, mai degrabă, nimic“, cu alte cuvinte, faptul că lumea există în mod necesar și nu contingent. Plotin va completa și modifica această teorie privind anterioritatea și superioritatea actualizării în ceea ce privește Unul. V. LPIF§H,5.

[17] Fiecare ipostază inferioară se desăvîrșește contemplînd și regăsind în sine ipostaza superioară.

[18] Sufletul nu este nemuritor de la sine, deoarece se poate modifica, ci își primește permanența de la Intelect care este imperturbabil.

[19] Plotin se referă, desigur, la omul ca Formă universală, sau la rațiunile formatoare ca manifestări ale Formelor.

[20] Dacă concepem Intelectul ca pe o minte care cînd cunoaște adevărul, cînd nu, trebuie postulată existența altei minți care comunică adevărul primei.

Intelect. Iar dacă el nu are cugetarea ca pe ceva adăugat în momentul cînd gîndește ceva, atunci el *gîndește de la sine*; și dacă posedă ceva /prin gîndire/, atunci îl posedă de la sine. *Iar dacă gîndește de la sine și din sine, el însuși este și obiectul propriei sale gîndiri.*[21] Căci, dacă Ființa Intelectului ar fi ceva /diferit de gîndirea lui/, și dacă el ar gîndi ceva diferit de sine, Ființa însăși a lui ar fi Neintelect și atunci el ar fi, iarăși, în virtualitate-posibilitate și nu în actualizare.

Prin urmare, nu trebuie separate nici Intelectul, nici obiectul gîndirii sale unul de celălalt. Dar noi sîntem obișnuiți, pornind de la cele de la noi, să le separăm și pe *acelea* în felul în care le concepem.

Dar ce anume actualizează Intelectul și ce gîndește el pentru ca să stabilim că *el este acele lucruri* pe care le gîndește? E limpede că, fiind Intelect autentic, el gîndește și constituie Realitatea autentică. *El este, așadar, Realitatea autentică.*

Căci el sau gîndește Realitatea care ar fi în altă parte /decît e el/, sau o gîndește în sine ca fiind el însuși Realitatea autentică. Ca Realitatea să fie în altă parte /decît e el/ este imposibil. Căci unde s-ar putea ea afla? Prin urmare, el se gîndește pe sine /ca fiind Realitatea autentică/ și aflată în sine. Iar aceasta, desigur, nu se află în lumea senzorială, așa cum cred unii.[22] Căci ceea ce-i primordial în fiecare /gen/ nu este senzorialul. Într-adevăr, forma din lucrurile senzoriale, întipărită în materie este o reflectare a unei realități și orice formă prezentă într-un substrat și care provine de la o altă /Formă separată/, se îndreaptă către substrat și este o imagine a acelei Forme /de unde provine/.

Iar dacă trebuie să existe un „Creator al acestui Univers"[23], el nu se va gîndi la cele ce se află în lumea încă inexistentă, pentru

---

[21] Intelectul este gîndirea care se gîndește pe sine, care este simultan obiect și subiect al gîndirii: Aristotel, *Met*, Λ,7, 1073b, 392: „Iar *Intelectul se gîndește pe sine însuși* percepîndu-se ca inteligibil. El devine inteligibil atingîndu-se pe sine și gîndindu-se pe sine, astfel încît *Intelectul și inteligibilul devin identice.*" La Aristotel însă Intelectul este instanța supremă — nu și la Plotin însă.

[22] Stoicii și epicureii.

[23] V. Platon, *Timaios*, 28C. „A-l afla pe Creatorul și Părintele acestui Univers este o treabă grea și, o dată aflat, a-l arăta tuturor este imposibil."

ca să le creeze /chiar pe acelea/. Așadar, înaintea Universului /senzorial/ trebuie să existe *acele* realități, ce nu sînt întipăriri ale altor existențe, ci sînt modele, principii și Ființa Intelectului.[24]

Iar dacă se va spune că ajung rațiunile formatoare, e limpede că acestea sînt eterne. Or, dacă sînt eterne și imperturbabile, ele trebuie să se afle în Intelect, ce este astfel /etern și imperturbabil/ și anterior caracterului, naturii și Sufletului. Fiindcă toate acestea sînt existențe aflate în virtualitate-posibilitate. Intelectul este, prin urmare, *Realitatea autentică* <τὰ ὄντα ὄντως> și el nu gîndește realități care există în altă parte /decît în sine/. Căci acestea nu există nici anterior lui[25], nici după el, ci el este precum un *prim Legislator*, dar mai curînd el este *Legea* însăși a faptului de a fi /ceva/.[26]

Bine s-a spus, prin urmare, că „tot una-i a gîndi și cu-a fi“, și că, de asemenea, „cunoașterea lucrurilor fără materie este identică cu lucrurile respective“ și că „pe mine însumi m-am cercetat“ ca pe una dintre existențe. Și apoi sînt „rememorările“.[27]

Se remarcă încercarea lui Plotin de a combina teoria lui Aristotel asupra Intelectului care se gîndește pe sine, fiind astfel rațiunea finală a Universului, cu teoria lui Platon asupra Demiurgului care creează Universul privind la Formele eterne ca model. La Aristotel, Intelectul este prima realitate — „motorul imobil“ —, în vreme ce la Plotin, Intelectul este a doua realitate, după Bine sau Unu.

[24] Este vorba despre Formele transcendente platonice, pe care Plotin le identifică cu esența Intelectului. Așadar, gîndindu-se pe sine, de fapt Intelectul gîndește Formele. Chestiunea va fi elaborată pe larg în *38*,VI.7, unde Plotin se opune antropomorfizării Demiurgului.

[25] Unul, deși este anterior Intelectului și Principiul său, nu aparține Realității, τὰ ὄντα ὄντως, v.LPIF§H,5.

[26] Armstrong crede, în mod plauzibil, că termenul de „legislator“ dat Intelectului divin ar putea reprezenta o influență a lui Numenios din Apameea, unde „Legislatorul“ este „Creatorul Lumii“ și al doilea Zeu. V. Ed. K.S. Guthrie, fr.27. La rîndul său, acesta, care, în alt loc, se referise la Platon ca la „un Moise care vorbea atica“, putea să fi avut în vedere, prin „Legislator“, pe Dumnezeul biblic, interpretat însă gnostic (marcionit), ca un al doilea Zeu, situat sub Zeul suprem.

[27] 1. Parmenide, fr. B3 Diels; 2. Aristotel, *Despre suflet*, Γ, 430a; 3. Heraclit, fr.B 101 Diels. 4. Platon, *Phaidon*, 72 E. Evident, sensurile acestor texte puteau fi destul de diferite de sensul pe care li-l atribuie Plotin. Dar

Or, nici unul dintre cele-ce-sînt /ceva/ nu se află în afara /Intelectului/, nici nu este localizat în spațiu, ci ele rămîn etern în ele însele, fără să accepte transformare sau nimicire. De aceea ele și sînt Realitatea autentică. Căci cele care devin și pier se folosesc de Realitate ca de ceva adăugat, și /atunci/ nu ele, ci *acela* /Intelectul/ va fi Realitatea. Și desigur că obiectele senzoriale sînt ceea ce se spune /că sînt/ prin *participare*, dat fiind că natura de substrat posedă Forma din altă parte. La fel, arama /posedă forma/ de la arta sculpturii și lemnul /o posedă/ de la tîmplărie prin intermediul imaginii artei, ce se introduce în materialele respective, dar arta însăși fără materie rămîne identică cu sine și posedă statuia *autentică* și patul *autentic*.[28]

La fel se petrec lucrurile și la corpuri. Întreg corpul participînd la lumea oglindirilor <ἰνδαλμάτων ιετέχον>, arată că realitățile autentice sînt diferite de acestea — realitățile fiind neschimbătoare, în timp ce lucrurile de aici sînt schimbătoare; acelea sînt bazate pe ele însele și nu au nevoie de loc în spațiu. Într-adevăr, ele nu sînt mărimi, ci posedă o condiție inteligibilă și suficientă pentru ele însele. Natura corpurilor cată să fie conservată de altceva /decît e ea/, în timp ce Intelectul, stăpînindu-le printr-o uimitoare natură pe cele ce se duc în jos <πίπτοντα> de la sine însele, nu caută locul unde el însuși să se sălășluiască.

6. Fie, prin urmare, Intelectul tot ce *este /ceva/* în mod autentic, avîndu-le pe toate plasate în sine, nu însă într-un loc în spațiu, ci avîndu-le cum se are pe sine însuși și fiind el unul și același cu ele /toate/.[29] „Toate se află laolaltă Acolo"[30] și totuși nu

---

principiul consensului înțelepților din vechime este venerabil în epoca lui Plotin, care vrea să fundamenteze teoria sa privind consubstanțialitatea Formelor, Realității și a Intelectului.

[28] La Platon, *Republica*, Zeul era cel care crea „patul adevărat", adică Forma patului. La Plotin (ca și la Aristotel) artizanul posedă în mintea sa forma patului, pe care o reproduce în materie. Plotin reabilitează cumva arta, desconsiderată de Platon. Cum observă judicios Armstrong: „it is only in Plotinus that the art of the human artist possesses the true Forms."(PA,5,300, nota)

[29] Plotin insistă asupra caracterului pur inteligibil al Intelectului, ceea ce implică absența spațiului și timpului.

[30] Anaxagoras fr.B1 Diels.

mai puțin, ele rămîn distinse. Dat fiind că chiar Sufletul posedă laolaltă multe științe, fără să aibă în sine nimic confuz și fiecare știință își face treaba sa, atunci cînd s-ar cuveni, fără să le tragă după sine pe celelalte, și fiecare gînd acționează distinct față de gîndurile care se află în Suflet, astfel, și cu atît mai mult, *Intelectul este deopotrivă „toate laolaltă"*, *dar și nu laolaltă toate*, deoarece fiecare /realitate din Intelect/ reprezintă o *latență distinctă* <δύναμις ἰδία>. Iar întregul Intelect cuprinde /toate aceste latențe/, precum genul cuprinde speciile și întregul /științei/ — părțile.[31]

Iar latențele semințelor oferă imaginea a ceea ce vreau să spun: în întregul /seminței/ toate /părțile/ sînt indistincte, și *rațiunile formatoare* <λόγοι> sînt ca într-un singur punct central, în felul în care există /acolo/ o rațiune formatoare a ochiului, o alta a mîinilor, cunoscută a fi deosebită /de celelalte/ în urma devenirii sale senzoriale /ulterioare/. Iar în privința *latențelor* din semințe, fiecare în parte este o singură rațiune formatoare *întreagă*, laolaltă cu părțile cuprinse în ea; ea are corporalitatea drept materie, de pildă o cantitate de umiditate. Dar el însuși, întregul, este formă, fiind aceeași rațiune cu forma Sufletului animalului care a generat /sămînța/, Suflet care este oglindirea altui Suflet superior.[32]

Unii numesc „natură" Sufletul aflat în semințe, care venind de Acolo, de la principii anterioare lui, precum lumina pleacă de la foc, fulgeră și dă formă materiei, fără s-o „împingă", nefolosindu-se nici de mult pomenitele „pîrghii", ci dăruie /materiei/ din rațiunile sale formatoare.[33]

---

[31] V. pentru sensul pe care δύναμις, tradus de mine prin „latență", îl are aici și felul în care Plotin trece dincolo de doctrina „posibilității-virtualitate" a lui Aristotel pentru a explica caracterul de unu-multiplu al Intelectului (și al Sufletului), vezi LPIF§G,

[32] În sămînță, într-un punct se află, în latență, întregul organism cu părțile sale; dar fiecare parte cuprinde în latență întregul. Astăzi am vorbi, în mod foarte simplu, despre codul genetic care se regăsește întreg în fiecare celulă și care, în principiu, poate să reconstituie orice organ, dar și organismul întreg. Echivalența dintre situația științei și aceea a materiei genetice — ambele bazate pe LI (v.LPIF§H,4) — sugerează intuiția unui echivalent al noțiunii noastre de „informație" : „logos".

[33] Nu cred că este vorba numai despre stoici, cum crede Armstrong (PA,5, 303); ci și despre unii platonicieni. Creația nu se face mecanic,

7. Aflîndu-se științele în Sufletul rațional, unele, care aparțin domeniului senzorial — dacă acestea trebuie numite științe, deși mai bine li se cuvine numele de „opinie“ — sînt posterioare lucrurilor, fiind ele imagini ale acestora.[34] Dar cele care au drept obiect inteligibilele, acestea sînt științe autentice; mergînd dinspre Intelect către Sufletul rațional, ele nu cugetă nimic senzorial. Dar în măsura în care ele sînt științe, *ele sînt chiar identice cu obiectul lor*[35] și posedă din interior atît inteligibilul, cît și gîndirea, *fiindcă Intelectul este interior*[36] — ceea ce reprezintă chiar primele realități în sine. Intelectul este unit veșnic cu sine însuși, în actualizare și nu încearcă să posede /cunoașterea/ precum un subiect aflat în ignoranță, nici nu dobîndește /cunoaștere/ sau caută în mod discursiv ceea ce nu se află la îndemînă — acestea sînt reacții ale Sufletului —, ci *stă în sine, fiind toate laolaltă,* fără să /le/ gîndească /mai întîi/, pentru ca /ulterior/ să le producă efectiv pe toate.

Și nu se naște un zeu, cînd /Intelectul/ a gîndit un zeu, nici nu a apărut o mișcare, cînd a gîndit mișcarea. De unde rezultă că nu este corect să se spună că *Formele sînt gînduri*[37], în caz că astfel se spune, și anume în sensul că a apărut, sau există o realitate, *după ce /Intelectul/ a gîndit-o.* Căci, /în acest caz/, obiectul gîndirii tre-

---

iar Demiurgul (Intelectul) nu este un „Mare Arhitect“, care să gîndească mai întîi și apoi să lucreze.

[34] Este vorba, evident, despre artele imitative, dar și despre retorică, numite „științe“ în mod impropriu de către platonicieni.

[35] Aristotel, *Met,* Λ, 9, 1075a, 397: „În unele cazuri, știința reprezintă chiar obiectul gîndirii: de exemplu, în activitățile creative lipsite de materie.“

[36] E remarcabil că Intelectul lui Plotin este o realitate mai degrabă transcendentală decît transcendentă, pentru a utiliza distincția lui Kant, reluată la noi de Constantin Noica: el există în adîncimea sufletului individual, și nu pur și simplu deasupra lumii. E o idee pe care a preluat-o și Augustin, afară doar că rolul Intelectului este preluat de Dumnezeu.

[37] V. și PB, 5, „Notice“, p.156: Plotin și-ar fi adus aminte și de un loc din *Parmenide* (132bc), unde se respinge teza conform căreia Formele ar putea fi gînduri. Cred însă că Bréhier se înșală: aici este vorba despre presupusele „gînduri ale lui Dumnezeu (Demiurgului)“ care ar avea consistența și autonomia Ființelor. Teoria apare mai întîi la Philon din Alexandria.

buie să fie anterior unui asemenea gînd /care îl gîndește/. Sau altminteri, cum ar ajunge /Intelectul/ la *gîndirea realității respective* ? Căci el nu /ajunge aici/ printr-o coincidență, și nici printr-o abordare întîmplătoare ![38]

8. Dacă, prin urmare, gîndirea /proprie Intelectului/ are drept obiect ceva interior ei, ceea ce se află în interiorul /ei/ este Forma <εἶδος> și aceasta este Ideea <ἰδέα>[39]. Ce este aceasta ? Intelectul și Ființa intelectuală — fiecare Formă (Idee) nu este diferită de Intelect, ci fiecare *este* Intelect. Și toate Formele *sînt Intelectul în totalitate*, iar fiecare Formă este un Intelect individual, după cum întreaga știință este corpul tuturor teoremelor științifice, în vreme ce fiecare parte a întregii științe nu este o parte separată într-un loc în spațiu, dar posedă totuși, fiecare, o latență /proprie/ prezentă în întreg.[40]

Așadar, acest Intelect se află în sine însuși, avînd pacea în sine; el este „adolescentul divin", pe deplin și de-a pururea sătul <κόρος> ![41]

Iar dacă Intelectul ar fi gîndit ca precedînd ceea-ce-este /ceva/, ar trebui susținut că Intelectul, activînd și gîndind, le desăvîrșeș-

---

[38] Intelectul este deopotrivă gîndirea însăși și obiectul acesteia, deoarece el este gîndirea care se gîndește pe sine. Nu se poate spune că Intelectul mai întîi gîndește o anumită Formă (realitate esențială) și apoi aceasta ajunge să existe, ci cele două acte coincid. De aceea, nu se poate spune în sens propriu că Intelectul are „gînduri", așa cum au intelectele noastre imperfecte, deoarece un asemenea gînd este posterior obiectului gîndirii. Noi însă nu posedăm gîndirea însăși și perpetuu actualizată. În fapt, dacă Intelectul ar fi conceput în felul în care îl închipuiau platonicienii medii (Philon, Alcinoos), ar trebui conceput încă un Intelect care să conțină în sine Formele.

[39] Plotin, ca și Platon, folosește cvasi-sinonomic „idea" — pe care l-am tradus aici prin „Idee" — și „eidos", pe care l-am redat prin „Formă".

[40] V. notele 31 și 32; pentru modelul științei LPIF§H,4,3.

[41] „Joc de cuvinte intraductibil : κόρος înseamnă „sațietate" (Plotin vrea să spună că Intelectul fiind desăvîrșit, nu poate dori nimic altceva); dar înseamnă și „adolescent" (forma atică pentru ionicul „kouros"). Am încercat, prin traducere, să contopesc cele două sensuri ale cuvîntului. Miticul Endymion, iubitul Lunii, era un astfel de κόρος, fără dorinți, plonjat într-un somn etern. Pentru sensul filozofic al alegoriei somnului lui Endymion, vezi nota 44.

te și generează pe cele-ce-sînt /ceva/. Dar dacă trebuie gîndit ceea-ce-este /ceva/ ca precedînd Intelectul, trebuie stabilit că cele-ce-sînt /ceva/ se află în subiectul care gîndește, și că actualizarea /gîndirii/ și gîndirea se aplică celor-ce-sînt /ceva/[42], precum actualizarea focului se aplică focului, pentru ca /cele-ce-sînt ceva/, formînd o unitate, să aibă Intelectul drept actualizare proprie aplicată lor înșile.

Dar și ceea-ce-este /ceva/ este o actualizare. Există deci o singură actualizare pentru ceea-ce-este /ceva/ și pentru Intelect, sau mai degrabă *ambele formează o unitate.* Ceea-ce-este /ceva/ și Intelectul au deci o *singură natură.* De aceea și un astfel de Intelect este /identic cu/ cele-ce-sînt /ceva/ și /cu/ actualizarea a ceea-ce-este /ceva/. Iar „gîndurile“ în acest sens sînt Forma, configurația a ceea-ce-este /ceva/ și actualizarea /acestuia/. Însă fiecare dintre cele *două realități* — ceea-ce-este /ceva/ și Intelectul — este gîndită înaintea celeilalte *numai de către noi, ființe divizate.* Căci intelectul care divizează este *altceva* /decît ceea-ce-este ceva/, dar Intelectul care este indivizibil și nu divide *este* ceea-ce-este /ceva/ și *este* toate /cele-ce-sînt ceva/.[43]

9. Care anume sînt realitățile prezente în Intelectul ce-i unu, realități pe care, atunci cînd le gîndim, noi le divizăm? Trebuie să aducem la lumină aceste realități aflate *în tihnă,* tot așa precum cercetăm, pornind de la o știință care se regăsește într-o singură /parte a sa/, ceea ce se află cuprins în ea.[44]

Deoarece acest *Univers este o ființă vie* ce cuprinde în sine toate celelalte vietăți, deoarece el are existența și esența <τοιῷδε εἶναι>

---

[42] Aceste cele-ce-sînt /ceva/ sînt Formele, actualizări perpetue și a căror totalitate este Intelectul. Plotin explică însă, imediat, în ce sens e posibil a gîndi Realitatea ca anterioară Intelectului.

[43] „Intelectul care divizează“ este, probabil, ceea ce Platon, în *Republica,* numește „dianoia“ — gîndirea discursivă, analitică. „Intelectul indivizibil și care nu divizează“ cuprinde în sine întreagă Realitate autentică — Formele transcendentale. Încă o dată se remarcă tendința modernă a lui Plotin de a plasa pe „noetos topos“ — sediul Formelor —, în Intelect, adică în sine.

[44] Clar exprimată ideea că Intelectul ca totalitate este actualizare, în sens de determinare, dar că, în ansamblu, el este latență („dormind“, precum Endymion) și nu actualizare manifestă. V.LPIF§H,4,3.

sosite *de la altcineva /Sufletul/*, care, /la rîndul său/ poate fi readus la Intelect, este necesar ca orice model să se afle în Intelect. Iar Intelectul acesta /este necesar/ să fie un *Univers inteligibil*, despre care Platon afirmă că există „în ființa vie în sine".[45] Căci după cum, dacă există Forma unei vietăți oarecare și există și Materia care a primit *rațiunea însămînțătoare* <λόγος σπερματικός>[46], este necesar să existe și vietatea, tot așa existînd o natură intelectuală și atotputernică, fără nici un obstacol în fața ei, neinterpunîndu-se nimic între această natură și /Materia/ capabilă să primească /forma/, este necesar ca /materia/ să *devină Univers* <κοσμηθῆναι>[47], iar /acea natură intelectuală/ să *creeze Univers* <κοσμῆσαι>. Or, ceea ce a *devenit Univers* posedă Forma distribuită, într-o parte aflîndu-se omul, într-altă parte Soarele. Dar /natura intelectuală/ *posedă totul într-unul*.[48]

10. Iar acele lucruri cîte există ca Forme în lumea senzorială provin de Acolo. Cîte nu — nu. Iată de ce Acolo nu există nimic dintre cele contrare naturii, după cum nu există în arte nimic contrar artelor, nici în semințe nu se găsește vreo infirmitate. Infirmitatea picioarelor este fie cea din naștere, cînd forma nu a izbîndit, fie cea din întîmplare, din cauza unei pagube aduse formei.[49]

---

[45] Platon, *Timaios*, 39e.

[46] Sămînța (sau sperma) era considerată de biologia greacă drept reprezentînd forma, în timp ce pămîntul — element feminin —, sau matricea, reprezentau materia.

[47] κόσμος, substantivul de unde provine verbul „κοσμῶ", înseamnă în sens propriu „ornament", „podoabă"; dar înseamnă și ordine, frumusețe și, de aici, Univers, considerat de greci a fi un organism viu, armonios și frumos.

[48] Așa cum a mai arătat Plotin, în Intelect nu există spațializare, dar nu există nici indistincție logică.

[49] Răul, negativul, infirmul nu au corespondent în lumea Formelor, care nu pot fi decît bune. Platon susține și el uneori, ca în *Republica*, doctrina că „divinul" (ceea ce la el este inteligibilul) nu poate fi decît cauza binelui. În *Parmenide*, 130c-d, Socrate și Parmenide se întreabă dacă noroiul sau gunoiul au o Formă. Socrate contestă acesta, dar Parmenide pare să admită și Forme ale „negativelor". Cf. și Aristotel, *Met.*, A.9. S-ar putea, într-adevăr, obiecta aici că, în cazul infirmului din naștere, trebuie să existe o cauză pentru care „forma nu a izbîndit". Dacă această cauză se află în materie, înseamnă că materia s-a dovedit a fi fost mai

Deci, dintre cele de Acolo, calitățile și cantitățile, numerele, mărimile și condițiile, la fel acțiunile și reacțiunile conforme cu natura, mișcările și stările la modul general, cît și parțial, se armonizează /cu corespondentele lor de Aici/. Dar în locul timpului /Acolo/ domnește eternitatea. Iar Acolo spațiul cuprinde un lucru situat în alt lucru /doar/ *la modul inteligibil*. Deoarece *Acolo* toate lucrurile *sînt laolaltă*, orice ai lua dintre ele este Ființă și /Formă/ inteligibilă, fiecare realitate avînd parte de viață, și este același și diferită, mișcare și stare, mișcată și stînd locului, Ființă și calitate; și toate sînt Ființă.[50] Căci fiecare ceea-ce-este /ceva/ se află /Acolo/ în actualizare și nu în virtualitate, încît calitatea fiecărei Ființe nu este separată /de o altă calitate/.[51]

Atunci, oare Acolo se află /în chip de Forme-model/ numai /corespondentele/ realităților din lumea senzorială, sau mai există și multe alte /Forme/? Mai înainte însă trebuie cercetate obiectele ce sînt produse în conformitate cu arta. Căci /nu există Formă/ pentru nici un rău. Iar răul de Aici provine dintr-o *insuficiență, privațiune sau lipsă* /de Formă/ și este un efect al *Materiei care nu reușește* în privința unei afectări /sosite de la Formă/ <ὕλης ἀτυχούσης πάθος> sau un efect a ceea ce e similar cu Materia.[52]

11. Dar /oare se află Acolo /cele alcătuite conform artei, cît și artele însele?[53] Cîte dintre arte sînt imitative, precum pictura și

---

puternică decît Forma, ceea ce înseamnă că Forma are o insuficiență și nu e perfectă. Dacă infirmitatea se află în Formă, cu atît mai mult înseamnă că Forma nu este perfectă. Răspunsul stă probabil în imperfecțiunea însăși a procesului diviziunii și unirii dintre Formă și Materie. Privitor la perfecțiunea artelor, v.LPIF§I.

[50] Cu alte cuvintele categoriile nu mai sînt separate, formînd genuri incomensurabile, și nu există distincția dintre Ființă și calitate, precum în lumea senzorială. V. *17*, II.6 și *42*,VI.2. În Intelect totul este actualizat, dar sub o formă „latentă".

[51] Calitatea, sau forma unei Ființe din lumea noastră exclude adesea o altă calitate: un om este sau femeie, sau bărbat. În Intelect, partea este deopotrivă ea însăși și tot restul, adică întregul.

[52] Plotin schițează aici teoria sa privitoare la răul relativ: acesta este o lipsă, o privațiune relativă de Formă. Acesta trebuie distins de Răul absolut identificat cu Materia primă sau absolută.

[53] A ști dacă există Forme ale artefactelor era un subiect intens dezbătut în cadrul Academiei, așa cum arată și Aristotel. V. *Met.*, A,9. În *Republica*,

sculptura, dansul și pantomima, care cumva își capătă configurația Aici și se servesc de un model senzorial, imitînd formele, arte care transpun /în operă/ mișcările și proporțiile pe care le văd, nu ar putea fi, în mod verosimil, echivalate unui corespondent aflat Acolo, afară doar dacă nu în baza rațiunii omului /care le produce și pe ele/.

Iar dacă ar fi cercetată vreo alcătuire provenind din proporția caracteristică viețuitoarelor luate în ansamblu, o parte /a acestei alcătuiri/ ar aparține puterii care și Acolo cercetează și contemplă proporția din inteligibil prezentă în orice.

Însă întreaga artă muzicală, gîndind în termeni de ritm și de proporție, ar fi ca și arta care are de-a face cu numărul inteligibil.[54] Acele arte însă care produc obiecte senzoriale în conformitate cu regulile lor, precum arhitectura și tîmplăria, în măsura în care se servesc de proporții și-ar lua principiile de Acolo și de la cugetările de Acolo. Dar amestecînd aceste principii cu lumea senzorială, ele nu ar mai fi pe de-a întregul Acolo sau în /spiritul/ omului.

La fel, nici agricultura, intrînd în contact cu planta senzorială, nici medicina care privește sănătatea de Aici și se ocupă cu vigoarea și buna condiție a corpului, /nu sînt cu totul Acolo/. Aco-

---

Platon admisese că există o Formă a patului, 596b. Sensul acestei chestiuni era legat de modul în care trebuiau concepute artele omenești: erau ele perfecte, atunci cînd erau practicate cum trebuie, așa cum sugerase Platon și cum credeau, în general, anticii? Atunci ele trebuiau să aibă un model Acolo. Sau erau ele imperfecte și deci perfectibile, transformabile, așa cum cred modernii, și atunci ele nu puteau să aibă un model suprasensibil. Plotin adoptă o formulă de compromis, acceptînd lipsa de model suprasensibil ca atare al unor arte, în măsura în care ele au de-a face cu senzorialul, dar admițînd că principiile lor sînt derivabile dintr-un model situat Acolo. V. și LPIF§I.

[54] Plotin face o distincție între artele imitative care nu au un model inteligibil, ci doar răspund unei puteri formative aflate *Acolo*, și artele muzicale, unde, crede el, armonia și proporția senzorială corespund direct unei muzici suprasensibile, descrisă prin matematica pitagoricienilor. Probabil că Plotin încearcă astfel să elimine anumite contradicții dintre viziunea sa din „Despre Frumos“, unde frumosul nu este o expresie a proporției, ci a prezenței unificatoare a Formei, cu teoria clasică despre proporție și armonie ca sediu al frumosului.

lo există un alt fel de putere și de sănătate, prin care toate, cîte au viață, sînt netulburate și suficiente.[55] Iar retorica și arta militară, economia și arta guvernării, dacă unele dintre ele dau faptelor o comuniune a frumosului — în caz că l-ar contempla — posedă de Acolo o parte în vederea cunoașterii, parte ce provine din cunoașterea existentă Acolo. Cît despre geometrie, aparținînd ea domeniului inteligibilelor, trebuie așezată Acolo, iar înțelepciunea care are de-a face cu Ceea-ce-este /ceva/, se află cel mai presus. Acestea sînt cele privitoare la arte și la artefacte.

12. Or, existînd Omul Acolo, existînd Raționalul și Artisticul Acolo, dacă și artele, odraslele Intelectului /sînt Acolo/, trebuie spus că și Formele /de Acolo/ sînt ale universalelor/ — nu a lui Socrate, ci aceea a Omului.[56]

Trebuie cercetat însă în privința omului, dacă și /omul/ individual /are Formă/. Individualul există fiindcă același /subiect/ apare diferit într-un /context/ diferit. De pildă: un om are nasul cîrn, altul îl are coroiat; „cîrn-itatea" și „coroiat-itatea" trebuie socotite diferențe în cadrul Formei Omului, așa precum există diferențe în cadrul /genului/ animal. Iar de la materie sosește faptul că un om are o anumită „coroiat-itate", în vreme ce un altul are o alta. Și diferențele de culoare se află, unele în esență, pe altele materia și locul le fac să existe.[57]

---

[55] S-ar putea ca Plotin să se refere aici la astre, considerate vii, dar eterne și antrenate într-o mișcare circulară constantă. Plotin sugerează că aceleași nume folosite Aici și Acolo nu au de fapt același conținut.

[56] Plotin spune ceva de felul următor: de vreme ce artele, mai ales cele intelectuale, își iau modelul din lumea inteligibilului, trebuie să existe Forme ale noțiunilor universale — adică aceste noțiuni trebuie să aibă o existență autonomă, situată în lumea inteligibilului și separată de lumea senzorială. Indivizii însă nu au Formă în acest sens, cel puțin. În general, s-a considerat că acest pasaj contrazice teza din *18*, V.*7*, unde se afirmă că există Forme ale indivizilor. Armstrong crede că nu există o contradicție, deoarece Plotin ar afirma doar prezența universalului, dar nu ar nega cu tărie pe aceea a individualului Acolo. De fapt, la Plotin nu există nici individual, nici universal absolut, ci pentru Suflet și Intelect numai un individual-universal.

[57] E clar că „nasul cîrn" ca principiu este înscris în Formă și că deci există Forma (conceptul) unui anumit tip uman. Dar în cadrul acestui

13. În sfîrșit, trebuie lămurit dacă lucrurile din lumea senzorială sînt singurele ce există, /ca Forme/, Acolo, sau dacă, după cum *Omul în sine* este diferit de om, există Acolo și un *Suflet în sine* diferit de sufletul /de Aici/, și de asemenea, un *Intelect în sine* diferit de intelect.

Să spunem mai întîi că nu toate lucrurile de Aici trebuie să fie gîndite drept imagini ale unor modele, și că nici Sufletul nu este o imagine a unui „Suflet în sine"; dar, în ceea ce privește rangul, fiecare Suflet se deosebește de un altul; să spunem că există și Aici Suflet în sine, dar probabil că nu ca ceva de Aici.[58] Fiecare Suflet fiind o *realitate autentică,* trebuie să existe /Aici/ și o anume dreptate, și o înțelepciune /autentice/, iar în Sufletele noastre trebuie să se afle o știință adevărată, aceste calități nefiind imagini ale acelor /Forme de Acolo/ fiindcă s-ar afla în lumea senzorială, ci *acelea* sînt identice /cu *acestea*/, doar că există Aici într-un mod diferit.[59] Căci *acelea* nu sînt separate după un loc în spațiu, astfel încît în locul unde un Suflet se ridică, despărțindu-se de corp, tot Acolo se află și aceste virtuți.

Într-adevăr, lumea senzorială se află *într-un singur loc*, în timp ce lumea inteligibilă este *pretutindeni*. Acele calități pe care un astfel de Suflet le are Aici, pe acelea le are și Acolo. Astfel încît, dacă ai înțelege prin „lucrurile din Universul sensibil" numai „lu-

---

tip există diferențe „materiale", ce nu mai țin de Formă, ci doar de realizarea Formei în materie. Așadar, există Forme ale individualelor, dacă înțelegem prin „individual" un anumit tip uman. Distincția dintre diferențe din cadrul Formei (sau a „definiției") și diferențe materiale este discutată de Aristotel în *Met.*Z, 10-11, 1034b-1037b, 242-249.

[58] În fond, spune Plotin, în cazul Sufletului care este o realitate transcendentală, inteligibilă, distincția Acolo–Aici nu mai este pertinentă.

[59] Pentru că Sufletul este o realitate transcendentă, de același tip cu o Formă, dreptatea sau adevărul din Suflet nu este diferit de cel din lumea transcendentă. Există însă o problemă: Formele sînt, prin definiție, unicate, în timp ce Sufletele sînt multiple. Or, în acest caz, înseamnă că ele, diferențiindu-se unele de altele, cum remarcă și Plotin, trebuie să participe la o Formă comună unică, ce este Sufletul în sine. Răspunsul lui Plotin, doar sugerat aici, este că Sufletele individuale și cu Sufletul universal, supunîndu-se logicii incorporalelor, sînt de fapt unul și același Suflet, actualizat în chip diferit. Pentru semnificația soteriologică a teoriei că nu există „Suflet în sine", v. și PB,V, pp. 159–160.

crurile vizibile“, nu numai că Acolo se regăsesc /toate/ cele din lumea senzației, dar există și multe altele.[60] Dacă însă ar fi avute în vedere „lucrurile din Univers“, fiind puse laolaltă și Sufletul și virtuțile Sufletului, atunci sînt Aici toate cîte se află și Acolo.[61]

14. Trebuie stabilit, prin urmare, că natura aceasta, care cuprinde totul din domeniul inteligibilului, constituie un *principiu*. Dar în ce fel, dacă *Principiul autentic* este unul și în toate privințele simplu, poate să existe multiplul în domeniul realităților? În ce fel, /există ceva/ alături de Unul, cum de există multiplul, cum de există toate aceste realități, de ce Intelectul *este* acestea și de unde /provine el/ — iată ce trebuie arătat de către cei care pornesc de la un *alt Principiu*.[62,63]

Dar trebuie spus în privința chestiunii existenței Acolo a Formei lucrurilor ieșite din putreziciune și a vietăților rele, a murdăriei și glodului, că toate acelea pe care Intelectul le aduce de la Primul sînt foarte bune, și că aceste prezențe negative nu se regăsesc printre Forme.[64] Intelectul nu /obține însă negativele/ din /For-

---

[60] Există virtuți etc. care „nu sînt vizibile“.

[61] Așadar Acolo există două feluri de realități: Forme sau modele ale lucrurilor sensibile (vizibile), precum Omul în sine, sau Caldul în sine; realități, precum Sufletul și virtuțile sale care sînt, ca principiu, la fel și Aici, și Acolo, deoarece sînt incorporale și nu sînt separate de loc. Totuși, Plotin va arăta că virtuțile, de pildă, se manifestă diferit Aici și Acolo. (*19*,I.2)

[62] ἀπ᾽ἄλλης ἀρχῆς cred că nu înseamnă „de la un alt început“, cum traduce Armstrong, ci „de la un alt principiu“, deoarece Plotin susține că Intelectul, deși este *un principiu,* nu este totuși Principiul, așa cum considerau Aristotel și platoniștii dinaintea lui Plotin, precum Numenios din Apameea.

[63] Într-adevăr, cum devine Unul multiplu este chestiunea esențială la Plotin, *quaestio vexata,* cum a denumit-o Bréhier. V. LPIF§H,5 pentru interpretarea noastră a teoriei filozofului.

[64] V. *Parmenide,* 130c-e: cum ne spune Aristotel, chestiunea era aprins discutată în cadrul Academiei. În general, chestiunea este de unde provine răul, urîtul etc. Dacă lucrurile rele ar avea o Formă, înseamnă că ele ar fi trebuit să fie bune, deoarece Formele sînt bune. Dacă nu au o Formă, atunci cum se poate ca anumite multiplicități să fie lipsite de o Formă universală, iar altele să o aibă?

me/, ci Sufletul obține /Formele/ de la Intelect, luînd însă de la Materie alte proprietăți, printre care se regăsesc și lucrurile rele.[65]

Despre acestea vom vorbi mai clar cînd vom reveni la dificultatea /menționată mai sus/: *cum provine multiplul din Unu?*

Să spunem că lucrurile ce sînt compuse întîmplător, și nu se datorează Intelectului, ci se strîng în ele înșile fiind lucruri senzoriale, nu se regăsesc printre Forme. Iar cele ce provin din putrefacție aparțin unui Suflet, incapabil probabil de altceva. Dacă nu /ar fi fost incapabil/, el ar fi creat ceva aparținînd lucrurilor conforme cu natura. Căci Sufletul creează oriunde este capabil.

Să spunem de asemenea în legătură cu artele, că ele sînt cuprinse în Omul în sine — acele arte cîte sînt potrivite cu natura proprie omului.

Oare Sufletul universal este anterior /Sufletului individual/, iar anterioare Sufletului universal sînt *Sufletul în sine* sau *Viața*? Răspund: trebuie spus că acel *Suflet în sine* se află în Intelect înainte de a apărea Sufletul, pentru ca acesta să poată apărea.[66]

---

[65] Originea răului este Materia, sau, altfel spus, absența Formei sau a actualizării.

[66] Firește, nu este vorba despre o anterioritate temporală, ci despre una ontologică.

DESPRE COBORÎREA SUFLETULUI ÎN TRUPURI

6,IV.8

Tema

Cu referire la destinul Sufletului în corp și motivele întrupării sale, Plotin încearcă, în tratatul intitulat de Porfir *Despre coborîrea Sufletului în trupuri*, să opună dualismului pesimist, pe care foarte mulți platonicieni și gnostici îl extrăgeau din *Phaidon* și *Phaidros*, viziunea sa monistă, vitalistă și optimistă pe care o susține prin lectura unor pasaje din *Timaios*. Sensul general al concilierii („temperanței“) dintre libertate și necesitate stă în principiul echivalenței *parte–tot* aplicat Sufletului. V. LPIF§H,6,4.

Rezumat

Relatarea experienței de „ieșire din corp“. Cum se poate explica întruparea și de ce are ea loc. Filozofii vechi și chiar Platon par să se contrazică. „Pierderea aripilor“ Sufletului este un act liber sau o necesitate ? Lumea materială este necesară și, în același timp, bună în ansamblul ei. Ipostazele superioare nu puteau rămîne în sine, deoarece binele se manifestă întotdeauna prin generozitate față de inferior. Sufletul s-a individualizat și a uitat de Tot întrupîndu-se, dar această uitare este parțială și locală. Noi nu „coborîm“ pe de-a întregul, ci partea noastră cea mai înaltă rămîne mereu Acolo, chiar dacă nu sîntem întotdeauna conștienți de aceasta.

---

1. De multe ori, deșteptîndu-mă eu din trup, revenit la mine însumi și ajungînd în afara restului lucrurilor, însă sosit *înlăuntrul meu*, am fost uimit de cît de multă frumusețe am văzut /*Acolo*/ ![1] Am crezut atunci cu tărie că aparțin părții mai bune /a Realității/ și că trăiesc viața cea mai bună, atunci cînd am ajuns la identitatea cu zeiescul și cînd, sălășluit în el, m-am îndreptat spre desăvîrșita realizare /de sine/, cînd m-am întemeiat pe mine însumi deasupra tot restului inteligibilului.

Dar, după această oprire în Zeu, după ce am coborît eu din Intelect înspre o cîntărire critică <εἰς λογισμόν) /a experienței trăite/, *am ajuns la încurcătură*[2]: cum se explică oare că odată m-am

---

[1] Mulți interpreți consideră acest pasaj descrierea unor experiențe personale mistice, la care se referă și Porfir, VP,23: „Și-a atins de patru ori scopul /unirii cu Unul/ și nu ca simplă posibilitate, ci în mod efectiv și indescriptibil." Filozofia nu este la Plotin numai o afacere de cabinet sau de comentariu, ci o încercare de a interpreta în termeni raționali și urmînd tradiția platonică o experiență personală mistică, și chiar de a crea o experiență mistică în baza rațiunii și a tradiției. Pentru asocierea dintre mistică și rațiune, v. LPIF§H,1. R. Harder consideră descrierea experienței personale ca fiind „în precizie și simplitate fără paralelă în Antichitate", apud K. Kremer, *Seele, Geist, Eines*, Hamburg, 1990, XXV.

[2] Ne putem întreba dacă experiența descrie o unire cu Unul sau numai cu Intelectul. Expresia „m-am întemeiat pe mine însumi deasupra tot restului inteligibilului" sugerează că prima alternativă este corectă. Iar formula „după ce am coborît eu din Intelect înspre o cîntărire critică" se referă la faptul că unirea cu Unul se face de la nivelul Intelectului, care nu gîndește analitic și discursiv. Odată experiența terminată însă, Sufletul revine la „centrul său de greutate" care este raționamentul, gîndirea discursivă.

coborît /în trup/ și că, în momentul de față chiar, mă cobor ?[3] Și în ce fel Sufletul meu a ajuns cîndva în interiorul corpului, dat fiind că el rămîne în felul în care se arată a fi *în sine*, chiar și dacă este întrupat ?

Heraclit, care ne cere să căutăm răspunsul, vorbește despre „schimbări necesare pornind de la contrarii", evocă „drumul în sus și în jos" și /lumea care /„schimbîndu-se se oprește" și „este ostenită să trudească și să fie condusă de aceleași stăpîni", ne-a dat loc de presupuneri, neglijînd să ne clarifice spusele sale, probabil fiindcă este de datoria noastră să căutăm /răspunsul/, așa cum și el l-a aflat după ce l-a căutat.[4]

Empedocle vorbește despre existența unei Legi /poruncind/ ca Sufletele ce greșesc să cadă Aici ; /susține/ că el însuși e „un fugar de pe tărîmul zeilor, ce s-a bizuit pe o vrajbă smintită"[5]; însă el dezvăluie tot atîta cît a dezvăluit și Pitagora, cred, și cei din școala sa, care au vorbit în enigme despre acest subiect și despre multe altele. Pe deasupra și din cauza manierei poetice *acest* <τῷ δὲ> autor[6] s-a dovedit a fi neclar.[7]

Ne rămîne divinul Platon, care a spus multe lucruri minunate despre Suflet: el a vorbit în multe rînduri, în scrierile sale, despre sosirea Sufletului /Aici/, astfel încît să putem spera să aflăm de la el ceva limpede.

---

[3] Este vorba despre coborîrea inițială, la naștere, dar și despre cea de la încheierea experienței mistice care pare că o imită pe cea primordială. În fond, chestiunea este: cum poate ceva non-corporal, transcendent precum sufletul să devină închis în corporal ? Cum pot extremele să se unească și să permită lumii să existe ?

[4] Heraclit, Diels-Kranz, fr.B60, B84a, B84b. Ultimele două fragmente din Heraclit sînt citate numai de Plotin.

[5] Empedocle, Diels-Kranz, fr.B115.

[6] Textul nu explicitează dacă este vorba despre Empedocle, cum crede Kremer, sau Pitagora, cum înțelege Armstrong.

[7] S-a remarcat aici puțina atenție acordată de Plotin lui Pitagora și pitagoricienilor. Predecesorii platonicieni ai lui Plotin, precum Numenios din Apamea, îl socoteau pe Pitagora „divin" și egal ca autoritate cu Platon. Aceeași opinie o aveau și succesorii lui Plotin, precum Proclos și Iamblichos. Reproșul neclarității adresat presocraticilor amintește de criticile formulate de Aristotel în *Metafizica*, Cartea A la adresa acelorași filozofi presocratici. PA,4, 399, nota.

Ce zice, prin urmare, acest filozof? *El nu pare a spune pretutindeni același lucru*, pentru ca să putem cu ușurință cunoaște intenția sa;[8] pretutindeni el acordă puțină cinstire întreg domeniului senzorial și, reproșînd Sufletului comuniunea cu trupul, spune că acesta se află *înlănțuit și îngropat în trup*. Și zice că „există o doctrină importantă exprimată în cuvinte ascunse", care afirmă că Sufletul este ținut „în pază"[9]. Și se referă la „peșteră", precum Empedocle se referea la „vizuină", vrînd să înțeleagă prin vorba asta Universul acesta, cred. Și spune că „eliberarea din legături și drumul în sus din peșteră" sînt pentru suflet „călătoria spre lumea inteligibilă"[10]. Apoi, în *Phaidros*, arată că pricina sosirii sufletului Aici este „pierderea aripilor". Iar — după el — ciclurile cosmice readuc iarăși în locul acesta Sufletul ce s-a înălțat, în vreme ce judecățile, ca și sorții, întîmplarea și necesitatea trimit Aici alte Suflete.[11]

Or, în toate aceste locuri, Platon ceartă Sufletul pentru sosirea sa în corp; în *Timaios* însă, referindu-se la acest Univers, el laudă Lumea și spune despre ea că „este un zeu fericit" și că Sufletul a fost dăruit de un „Demiurg bun" pentru ca acest Univers să posede inteligență, dat fiind că el trebuia să posede inteligență, dar că fără Suflet nu era cu putință să se întîmple aceasta.[12]

---

[8] Iată marea problemă hermeneutică a neoplatonismului, dar și a multor interpreți ai lui Platon de mai tîrziu: cum să fie puse în acord văditele contradicții ale textului platonic. V. și LPIF§H,1,3 și §C,5. Pentru neoplatonicieni era o evidență că, în adîncul său, textul platonic nu putea conține contradicții. Pentru unii dintre moderni (începînd cu Fr. Schleiermacher, apoi Shorey, Zeller, Paul Friedländer), acest lucru nu mai este evident, mai ales deoarece ei utilizează o paradigmă interpretativă istoricistă, admițînd o evoluție în timp a gîndirii platonice. Pentru alții, contradicțiile țin de faptul că Platon a elaborat o doctrină esoterică, orală, pentru care dialogurile erau doar preludii (școala de la Tubingen: Krämer, Geiser, Reale); în fine, în ceea ce mă privește am susținut, în *Platon — filozofie și cenzură*, că nici o gîndire filozofică nu poate fi complet coerentă și că, în ceea ce îl privește pe Platon, există o opoziție între ceea ce el vrea să demonstreze și ceea ce se poate demonstra efectiv.

[9] *Phaidon*, 67d și 62b.

[10] *Republica*, 514a și 515c.

[11] *Phaidros*, 246C, 247D, 249A, dar și *Republica*, 619D.

[12] *Timaios*, 34b.

Sufletul întregului Univers, pe de-o parte, a fost trimis de dragul acestui Univers <τούτου χάριν> în lume de către Zeu, și, pe de altă parte, Sufletul fiecăruia dintre noi /a fost trimis/, pentru a desăvîrși /Universul/. Aceasta fiindcă era necesar[13] ca în lumea senzorială să existe tot aceleași genuri de viețuitoare care există și în lumea inteligibilă.

2. Astfel încît se întîmplă că noi, cei care am căutat să aflăm de la Platon cum este condiția Sufletului nostru, în mod necesar ne preocupăm /de aceste doctrine/ și vrem să știm în general, în legătură cu Sufletul, *cum se face că el a ajuns să aibă o existență comună cu trupul*; și în ce fel trebuie să concepem natura Universului în care Sufletul își duce traiul, *fie de bună voie, fie silit*, fie există un alt fel /al acestei coabitări/.[14]

De asemenea trebuie să aflăm în legătură cu Creatorul: oare el /a produs Lumea/ așa cum trebuie? Și oare /Sufletul Universului este fericit/[15] sau e precum Sufletele noastre pesemne, care, guvernînd corpuri mai rele /decît ele/, au trebuit să se afunde mult, pătrunzînd în corpuri, dacă urma ca ele să domnească /peste corpuri/?[16] Asta în situația cînd, /lăsat liber/, fiecare /element corporal/ se risipește și se îndreaptă spre locul propriu — în Uni-

---

[13] Adică, Sufletul trebuia trimis în lume pentru ca aceasta să poată fi populată cu copiile modelelor ideale din lumea inteligibilă.

[14] Acest „alt fel" este exact ceea ce Plotin va sugera: o „temperare" a necesității de la nivelulul Întregului cu libertatea de la nivelul „părții", care se conjugă între ele precum partea–Totul în LI.

[15] O mare lacună în text, pe care interpreții o completează în fel și chip. Kremer (*op.cit*, p.131): „Oare Creatorul a trimis cu îndreptățire Sufletul Universal în Lume, sau acesta este poate în situația Sufletului nostru, care etc." Urmez oarecum varianta lui Armstrong. Bréhier (PB,4,218), urmînd o paralelă reconstituită după *Teologia lui Aristotel* (v.LPIF§E,2), propune: „Oare Creatorul a făcut bine sau rău creînd Lumea și unind Sufletul universal cu corpul Universului și Sufletul nostru cu corpul nostru?"

[16] Dacă Dumnezeu e bun, cum se face că Sufletul a fost trimis să sufere în corp? Plotin trebuie să concilieze premisa unui Creator bun cu realitatea negativă a întrupării; asta cu atît mai greu cu cît el se opune gnosticilor, care susțineau că Demiurgul este rău sau, măcar, nici bun, nici rău.

vers toate /elementele/ stau în locul propriu.[17] Altminteri, /aceste elemente/ au nevoie de o *ocrotire prevăzătoare* <πρόνοια> variată și puternică, dat fiind că multe contrarii vin asupră-le și, mereu din cauza deficienței /lor/, se strîng laolaltă și au nevoie de orice fel de ajutor posibil, aflîndu-se la ananghie.

Dar ceea ce este desăvîrșit, suficient, autonom și care nu are pentru sine nimic nefiresc are nevoie doar de o poruncă moderată. Și în felul în care e menit Sufletului să voiască /a trăi/, în acest fel el rămîne de-a pururea, fără să aibă sau să îndure dorinți. Și nimic nu pleacă de la el, nimic nu-i sosește. Iată de ce /Platon/ afirmă că și Sufletul nostru, dacă s-ar însoți cu acel /Suflet universal/ perfect, devenind și el desăvîrșit, ar călători în Cer și ar guverna peste întreaga Lume.[18] Și cînd Sufletul nu se separă /de Sufletul universal/, spre a nu ajunge în interiorul unui corp, sau a aparține unui corp, atunci și el, precum Sufletul Universului, va guverna lesne laolaltă cu acesta Universul, pentru că nu este un rău pentru vreun Suflet să încredințeze unui corp capacitatea de ființare și de a ființa bine, *deoarece ocrotirea pentru inferior* <πρόνοια> *nu oprește ocrotitorul să rămînă pe tărîmul binelui suprem*.[19]

Căci grija /Sufletului/ pentru Univers este dublă: pe de-o parte, este aceea proprie universalului care pune în ordine printr-o poruncă — o suveranitate regală ce, /ea însăși/, stă neclintită; pe de alta, aceea proprie individualului care, printr-o lucrare de la

---

[17] Teorie de sorginte aristotelică (*Fizica*, II,192 b, III, 201a): corpurile fizice își au, prin natura lor, o mișcare proprie, ce reprezintă actualizarea unei virtualități inerente: de exemplu, Focul în sus, Pămîntul în jos, Apa și Aerul — orizontal. Elementul tinde spre locul său „natural", sau propriu, ceea ce înseamnă că un corp compus, precum cel al animalelor, va tinde să se destrame în absența sufletului care să țină toate elementele sale laolaltă. Aristotel postulează și existența unui al cincilea element (quintessentia scolasticilor), *aither*, care formează materia astrelor și are, drept mișcare proprie, mișcarea uniform circulară.

[18] *Phaidros*, 247, unde este vorba despre călătoria cerească a Sufletelor ce însoțesc Sufletele perfecte ale zeilor.

[19] Principiu fundamental plotinian expus succint: ipostaza superioară creează sau ordonează inferiorul, fără să se modifice.

sine putere — /un fel de/ atingere a lucrului acționat, umple subiectul care acționează cu natura obiectului acționat.[20]

Or, dacă se spune că Sufletul divin guvernează veșnic întreg Cerul în acest fel, fiind mai presus /decît acesta/ prin partea sa mai bună, dar dacă trimite puterea sa ultimă spre interiorul /Lumii/, nu s-ar mai putea susține că Zeul ar mai avea vreo vină pentru faptul de a fi creat Sufletul Universului într-un loc inferior. Și Sufletul nu a fost lipsit de ceea ce are prin fire dintru eternitate; el are și urmează să aibă ceea ce nu poate fi contrar naturii sale, dacă într-adevăr această însușire îi aparține în mod permanent, fără de început.

Iar /Platon/ spune că Sufletele astrelor se comportă în același mod în raport cu corpul acestora, precum /Sufletul/ Universului /în raport cu Universul/. El, care așază „corpurile astrelor pe orbitele Sufletului /Universului/“[21], ar putea face astfel ca ele, /astrele/, să-și conserve și cuvenita lor fericire.

Într-adevăr, există două motive pentru care are de suferit comuniunea Sufletului cu trupul — anume, că /trupul/ este o piedică pentru gîndire, și apoi că trupul „umple sufletul cu plăceri, pofte și dureri“[22]. Dar nici unul dintre aceste motive de suferință nu ar putea afecta un Suflet /ca cel universal/ care nu s-a cufundat în interiorul corpului, nici nu aparține cuiva, nici nu a ajuns în posesia trupului; ci trupul e în posesia Sufletului.[23] Natura sa este astfel încît nici nu are nevoie de ceva, nici nu duce vreo lipsă în vreo privință.

În consecință, Sufletul nu se va mai umple cu dorinți sau temeri. Căci el nu va mai aștepta nici o grozăvie în legătură cu un astfel de trup /al Universului/ și nici vreo lipsă de răgaz, pricinuind împovărare, nu-l va trage în jos de la contemplarea mai bună și fericită, ci el va rămîne mereu în preajma acelor /existențe su-

---

[20] Așadar, acționînd ca Suflet individual asupra corpurilor, Sufletul se impurifică de corporalitate. Dimpotrivă, atîta vreme cît rămîne universal, Sufletul rămîne imperturbabil. V.supra.

[21] *Timaios*, 38c. Textul lui Platon este ușor diferit: „După ce le-a făcut, Zeul a așezat corpurile lor pe orbitele pe care le mișca revoluția Celuilalt.“

[22] *Phaidon*, 66c.

[23] V. LPIF§H,4.

perioare/ și, cu ajutorul unei puteri ce nu are a se sforța <ἀπράγμονι δυνάμει> va împodobi și ordona întregul Univers.

3. Să vorbim acum despre Sufletul omenesc, despre care /Platon/ spune că se chinuie și suferă toate nefericirile în trup, ajungînd să cunoască ignoranța, dorințe, spaime și restul relelor — Suflet, pentru care trupul înseamnă lanțuri și mormînt, iar lumea îi este ca o peșteră și o vizuină. Să cercetăm ce fel de cunoștință concordantă /cu sine/ are /Platon/ despre cauzele, ce nu sînt /la el/ identice, ale coborîrii Sufletului.

Orice Intelect fiind așadar situat în locul gîndirii, ca un întreg — ceea ce noi considerăm a fi lumea inteligibilă — existînd acolo și puterile intelectuale ce sînt cuprinse în /Intelect/, cît și Intelectele indivizilor — într-adevăr, Intelectul nu este numai *unul singur*, ci *unul și multe* — trebuie ca și Sufletele să fie deopotrivă *unul și multe*. Și trebuie ca dintr-un Suflet să provină multe Suflete diferite, și, după cum într-un singur gen unele specii sînt mai bune, altele mai rele, unele Suflete sînt mai intelectuale, altele sînt mai puțin actualizate în această direcție. Căci acolo, în Intelect, există, pe de-o parte, un Intelect ce cuprinde în latență restul, precum o viețuitoare mare, pe de altă parte, fiecare realitate cuprinde manifestat ceea ce /restul realităților/ cuprinde în latență. După cum, dacă o comunitate însuflețită ar cuprinde alte /comunități/ însuflețite, Sufletul comunității /mari/ ar fi mai aproape de perfecțiune și mai puternic, dar nimic nu le oprește pe celelalte Suflete să aibă aceeași natură. Sau se observă că din focul universal ar proveni cînd un foc mare, cînd focuri mici, dar Ființa universală este Ființa focului universal, sau mai curînd este Ființa din care provine Ființa focului universal.[24]

---

[24] Pare limpede din acest pasaj că sensul dat de Plotin lui δύναμις nu poate fi acela de „posibilitate", „virtualitate" etc. așa cum se traduce de regulă („Möglichkeit" la Kremer, „potentiality" la Armstrong, „puissance" la Bréhier. Căci aceasta ar însemna ca Intelectul să nu fie actualizare, ceea ce Plotin afirmă repetat că este. Imaginile arată despre ce este vorba: individualul inclus în general are aceeași natură cu a generalului, chiar dacă nu se manifestă ca atare în orice moment. Spre deosebire de „virtualitatea-posibilitate" din „lumea întîi", „latența" din „lumea a doua" este determinată, definită, doar că este ascunsă, nemanifestată. V.LPIF§H,4 și §G

Treaba Sufletului, care este în mai mare măsură rațional, este de a gîndi, dar nu numai de a gîndi; căci prin ce s-ar mai deosebi el de Intelect? Sufletul adaugă faptului de a fi inteligent și altceva, datorită căruia el nu a rămas Intelect /pur/: are o treabă a lui, așa cum o are orice realitate din lumea inteligibilelor: cînd Sufletul privește la ceea ce este anterior lui, el gîndește, dar, cînd /se privește/ pe sine, împodobește cu ordine ceea ce vine după sine, guvernează și conduce această /parte inferioară sieși/. Aceasta, fiindcă nu era cu putință ca toate să rămînă închise în inteligibil, de vreme ce, într-o continuitate cu /Intelectul/, mai putea să apară și o altă realitate care, deși inferioară /Intelectului/, era neapărat să existe, dacă e adevărat că exista deja ceea ce este anterior ei.

4. Iar Sufletele individuale au o năzuință de natură intelectuală spre *reîntoarcerea* <ἐπιστροφή> lor la locul de baștină, dar ele posedă totodată și o putere îndreptată către lucrurile de Aici, în felul în care lumina, deși depinde de Soare, în lumea de sus, *nu e zgîrcită să poarte de grijă pentru ceea ce vine mai prejos de ea*; /la fel/, Sufletele stau netulburate împreună cu Sufletul Totului, rămînînd în inteligibil. Ele guvernează în Cer laolaltă cu Sufletul universal, în felul în care /dregătorii/ care sînt laolaltă cu regele tuturor, guvernează împreună cu craiul, fără ca ei să se coboare din palatele regale. Căci ei locuiesc împreună atunci, în același loc.

Dar cînd Sufletele pleacă din Întreg, spre a deveni o parte și spre a-și aparține /numai lor însele/, de parcă suferă că se află laolaltă cu altcineva, atunci fiecare Suflet se duce în locul propriu. Iar cînd această îndepărtare durează mult timp, cînd Sufletul fuge de Întreg și se separă prin asumarea unei deosebiri și cînd el nu mai contemplă inteligibilul, *atunci el rămîne o parte, se izolează, e lipsit de vlagă și se risipește în multe activități.*[25] Își întoarce privirile către ceea ce este parte, și, din pricina separării de Întreg,

---

[25] Greșeala Sufletului este persistența în individualizare, în separarea de Întreg, în iubirea exclusivistă pentru particular, în uitarea universalului, de care de fapt nu se poate niciodată complet detașa. Se aplică și aici principiul epistemologic plotinian: devii asemănător cu lucrul pe care îl dorești sau vrei să-l cunoști.

se aruncă asupra unui singur lucru, fugind de orice altceva, ducîndu-se și întorcîndu-se spre acest unic lucru care este izbit <πληττόμενον ὑπὸ τῶν πάντων> de toate lucrurile[26] din Univers. Sufletul s-a separat de Întreg și /acum/ domnește peste individual laolaltă cu împrejurările <μετὰ περιστάσεως>; se atinge și se îngrijește de cele din afara /sa/, și, fiind prezent /Aici/, se afundă mult în interiorul /trupului/.

În acel moment i se întîmplă ce spune /Platon/, anume că-și „pierde aripile" și ajunge în lanțurile trupului, după ce a pierdut, din greșeala sa, nevătămarea /pe care o avea/ pe cînd oblăduia partea mai bună /a Universului/, pe cînd se afla alături de Sufletul Întregului. Și mai e și spusa cealaltă că înainte îi era cu totul mai bine, pe cînd se îndrepta spre în sus. Prins a fost însă și a căzut, în lanțuri a ajuns și lucrează în temeiul senzației, deoarece noua viață îl oprește să lucreze prin mijlocirea Intelectului. Iar /Platon/ zice că Sufletul a fost pus *în mormînt* și se află *în peșteră.* Dar că, o dată ce se răsucește înspre cugetare, el se desface din lanțuri și suie; iar cînd își obține principiul în temeiul *reamintirii*, /atunci/ el *vede* ceea-ce-este autentic.

Căci */Sufletul/ posedă ceva care, întotdeauna, se află sus.* Într-adevăr, se pare că Sufletele ar avea o *existență dublă,* neapărat viețuind pe rînd, cînd Acolo, cînd Aici; stau mai mult Acolo cele în stare să se unească mai mult cu Intelectul, în vreme ce Aici își duc viața /Sufletele/ care din pricina naturii sau a întîmplării se unesc cu contrariul aceluia.

Platon sugerează /această condiție/ în mod discret atunci cînd distinge amestecul din ultimul crater și-l /pune pe Demiurg/ să facă părți /din el/; el spune că atunci este necesar ca Sufletele să se îndrepte spre tărîmul devenirii, de vreme ce ele au devenit *părți de acest fel.*[27] Iar dacă afirmă că Zeul „a semănat" Sufletele, această formulă trebuie înțeleasă în același sens /alegoric/ ca atunci cînd

[26] Am adoptat o lecțiune a lui K. Kremer.

[27] *Timaios,* 41d: „Așa a spus Demiurgul și — reîntorcîndu-se la craterul dinainte, acela în care amestecase, în anumite proporții, Sufletul Întregului..." (tr.Cătălin Partenie) Este de fapt un singur crater, dar în el Demiurgul produce două amestecuri. Un exemplu excelent al modului în care Plotin, dar și alți platonicieni înaintea lui, se serveau de Platon, fără să aibă textul înainte, ci citînd din memorie.

îl face /pe Demiurg/ să vorbească și chiar să se adreseze /zeilor inferiori/. Căci discursul /platonician/ produce și scoate în relief *succesiv* ceea ce există /simultan/ în natura Întregului — e vorba despre realități care devin și sînt *permanent*.[28]

5. Prin urmare, nu sînt discordante între ele „semănarea" Sufletelor în vederea nașterii /în corpuri/ și coborîrea /lor/ în vederea desăvîrșirii Universului, nici pedeapsa și peștera, nici necesitatea și libertatea voinței — de vreme ce *necesitatea conține libertatea de voință*[29], nici /cu celelalte propoziții nu este discordant/ faptul de a fi în corp ca într-un rău. Nici /nu sînt în contradicție toate acestea cu/ „fuga de zeu", cu „rătăcirea" și „păcatul" pentru care sosește pedeapsa, despre care vorbește Empedocle, ori cu „oprirea în fugă" la care se referă Heraclit, *nici în general /nu sînt în contradicție/ asumarea liberă a coborîrii și obligația de a coborî.*

Într-adevăr, deși oricine se îndreaptă fără voie către un rău mai mare, dacă totuși, mergînd în virtutea tendinței proprii, el îndură răul, se spune că a primit pedeapsa pentru ceea ce a făcut. Dar cînd ar fi necesar, după legea firii, dintru eternitate ca /Sufletul/ să pătimească și să facă acestea și cînd, întîmplîndu-se ele, el coboară de la ceea ce este mai presus de sine însuși și întîmpină în drumul său nevoia altuia, atunci, dacă vei spune că un Zeu l-a trimis jos, nu ai fi în dezacord nici cu adevărul, nici cu tine însuți.[30]

Iar toate cele, *chiar și cele de pe urmă*, se pot readuce la principiul de unde provin, chiar dacă există multe intermediare.[31]

Existînd două păcate /ale Sufletului/, unul se referă la vina de a coborî, celălalt — la faptul ca, născîndu-se /în trup/ Aici, el să

---

[28] Plotin atrage atenția că mitul din *Timaios* nu trebuie citit literal și mai ales că nu trebuie crezut că creația Universului are loc în timp și în succesiunea acestuia.

[29] V. LPIF§H,6,4.

[30] Sufletul individual coboară de bună voie — spune Plotin — ceea ce justifică pedeapsa și suferințele sale, dar, pe de-o parte, este în natura lui să tindă către o asemenea coborîre, deoarece el nu este Intelect pur. De asemenea, coborînd, el face bine altuia — trupului — pe care îl împodobește cu ordine. În fine, din perspectiva Întregului, el de fapt nu coboară decît parțial și temporal, deoarece el rămîne parte–tot.

[31] O aluzie la caracterul creat al Materiei ultime.

facă rele; pentru primul păcat pedeapsa este chiar aceasta — ceea ce Sufletul a îndurat în decursul coborîrii;[32] pentru cel de-al doilea /păcat, pedeapsa/ mai mică este să intre în alte trupuri și timp mai scurt, în baza judecății cuvenite — ceea ce fiind dat printr-o pronunțare divină este explicat prin numele de „judecată". Iar prezența fără măsură a răutății este socotită vrednică de o pedeapsă încă mai mare de către zeitățile menite să pedepsească.[33]

Și astfel Sufletul, deși este lucru divin și își are obîrșia în ținuturile de sus, ajunge în interiorul trupului; și fiind un zeu de rang secund, datorită unei înclinații voluntare, vine astfel /Aici/, prin puterea /sa/ și /dorința/ de *a-l împodobi cu ordine pe cel ce-i urmează /ca rang/*. Iar dacă Sufletul ar putea fugi mai repede de /Aici/, el nu ar ajunge deloc vătămat, deși își adaugă cunoașterea răului și cunoaște firea răutății. El își face manifeste puterile sale și arată fapte și creații, care, dacă ar fi rămas netulburate în domeniul incorporal, ar fi fost zadarnice, neajungînd niciodată să fie înfăptuite. Iar Sufletul însuși ar ignora puterile pe care le are, care nu ar deveni manifeste și nu ar cunoaște o *cale de ieșire* <πρόοδος> /înspre realizare/.[34] Or, pretutindeni actualizarea face manifestă puterea latentă, ascunsă cu totul, ce parcă era dispărută și inexistentă, fără să fie niciodată o existență autentică.[35] În fapt, oricine admiră /virtuțile/ existente înlăuntru din pricina varietății /faptelor săvîrșite/ în afară, adică /prețuiește/ în ce fel este /făcătorul lor/ după faptul de a fi făcut el aceste splendori.

---

[32] Este vorba despre izolarea Sufletului, despre ruperea sa de Tot, văzută ca o suferință la care Sufletul se supune totuși de bună voie.

[33] Așadar, Sufletul este pedepsit de trei ori: o dată — coborîrea și întruparea însele; a doua oară — întruparea în alte vietăți inferioare, sau feluri de vieți umane; a treia oară — pedeapsa exercitată de anumite divinități infernale pentru crimele cu totul excepționale. Modelul este Platon în *Republica* sau *Phaidros.*

[34] Termenul *proodos,* tradus aici aproape literal, descrie la Plotin și la neoplatonicieni desfășurarea realităților (ipostazelor) superioare, care produc în acest fel ipostazele inferioare. Contrariul său — *epistrophe* — este întoarcerea, răsucirea ipostazei inferioare înspre cea superioară și revenirea, în acest fel, la ea.

[35] Argumentul va fi reluat de creștini: răul există în lume și pentru ca sufletele virtuoase să-și facă manifestă virtutea.

6. Prin urmare, dacă *este necesar să nu existe în exclusivitate Unul* — ar fi fost ascunse atunci toate lucrurile în Acela, fiind lipsite de Forme, și nici nu ar fi existat nici una dintre realități, deoarece Unul ar fi rămas în sine, și nici n-ar fi putut exista multiplicitatea acestor realități care sînt născute din Unu, dacă succesoarele lor, care au primit rangul de Suflete, n-ar fi putut să-și cîștige ieșirea în existență — în același fel, nici nu trebuia să existe numai Suflete, fără să fi apărut, din cauza lor, și cele ivite ulterior.

Căci există în fiecare natură capacitatea de a-l produce pe cel care îi urmează și de a se dezvolta ca dintr-un început fără dimensiune al sămînței, care ajunge pînă la capătul /lumii/ senzoriale. *Cel dinainte* rămîne veșnic în *jilțul său propriu*, în timp ce *succesorul* său e zămislit parcă dintr-o putere de nespus, ce se afla în ei, și care nu avea voie să stea locului, *ca și cînd ar fi fost mărginită de jur împrejur de invidie*. Ea trebuia să înainteze pururea, pînă ce toate lucrurile ar ajunge la ultimul hotar cu putință, din cauza unei puteri insațiabile, care se desface din sine revărsîndu-se asupra tuturor și nu poate să lase nimic deoparte, fără să-i fie părtaș.[36]

Căci nu exista nimic care să oprească vreun lucru să fie părtașul naturii binelui, pe cît este cu putință pentru fiecare să aibă parte de acesta. Și, fie că *natura materiei* exista etern și nu era cu putință ca ea, existînd /astfel/, să nu se fi împărtășit de la Acela care aduce tuturor binele, pe cît este cu putință pentru fiecare; fie că nașterea /ei/ decurgea în mod necesar din cauzele anterioare ei; și nici așa nu trebuia ca ea să rămînă separată, deoarece dintr-o neputință ar fi stat locului, înainte să ajungă la ea, Acela care dăruie existența ca printr-un gest de grație.[37]

---

[36] Plotin precizează ideea: există o generozitate intrinsecă a Unului și, în continuare, a Intelectului și a Sufletului de a genera și da ființă posibilităților inferioare. Acest lucru este un bine, la modul general, chiar dacă în mod individual, naște suferință.

[37] Pasajul a ridicat două probleme: mai întîi, unii au crezut că aici Plotin nu este decis dacă Materia este creată sau nu. Or, în *12*, II.4, dar și în alte părți, el afirmă net că Materia este creată. Plotin nu susține totuși nici aici că Materia este necreată, ci doar că, fie și în ipoteza că nu ar fi, ar fi imposibil să nu aibă de a face cu binele. Cealaltă problemă pusă de acest text — încă mai serioasă — este că aici Plotin pare că vede în Materie capacitatea de a primi binele și deci că ea nu ar fi Răul absolut, așa

Așadar, *suprema frumusețe din domeniul senzorial reprezintă o dezvăluire a binelui din cuprinsul inteligibilului* — dezvăluirea puterii și bunătății sale — *iar existențele inteligibile și cu cele senzoriale se țin laolaltă de-a pururea.* Primele există prin sine însele, celelalte își iau Ființa veșnic prin participare la inteligibile, imitînd natura inteligibilă, pe cît le este lor cu putință.

7. Natura fiind deci dublă, pe de-o parte, inteligibilă, pe de alta — senzorială, este mai bine pentru Suflet să rămînă în domeniul inteligibilului; totuși, avînd el o astfel de natură, este necesar să participe și la senzorial.

Nu se cuvine ca el să se mînie pe sine însuși, dacă nu toate rămîn în modul cel mai bun, *dat fiind că Sufletul deține locul de mijloc în ordinea existențială,* aparținînd desigur părții divine, *dar situîndu-se la marginea /inferioară/ a inteligibilului.* Ca unul ce se învecinează cu lumea senzorială, Sufletul îi dăruie acesteia ceva din sine, dar trebuie să și ia în schimb ceva din acea lume, dacă nu ar putea-o împodobi și pune în ordine <διακοσμοῖ> numai cu partea sa neprimejduită.

În acest caz, cu un zel prea mare, Sufletul s-ar cufunda /în lumea senzorială/, fără să stea întreg laolaltă cu întreg /Sufletul universal/ <ὅλη μεθ'ὅλης>; pe de altă parte, în situația cînd îi este cu putință să iasă din nou /din corp/, el primește pe deasupra experiența faptelor pe care le-a văzut și îndurat Aici și, după ce a învățat

---

cum este descrisă mai tîrziu în *12,* II.4 și în *51,*I.8 (v.LPIF§H,6). Armstrong (PA,4,394-395) e de părere că Plotin și-ar fi schimbat opinia mai tîrziu și că neoplatonicienii posteriori, precum Proclos, ar fi revenit la teza din acest tratat că Materia, fiind creația Binelui, trebuie să fie și ea bună într-o anumită măsură. Mai există însă o soluție: Plotin nu vorbește de fapt despre materie și nici despre Materia ultimă, ci despre „natura materiei" care poate fi părtașă la „natura binelui". Cu alte cuvinte, Plotin ar avea în vedere aici „genul" materiei la modul general, sau materia relativă, pe care ar opune-o „genului" formei. Or, aceasta are parte de bine, deoarece ea nu este Răul absolut. Se poate presupune că Plotin nu dorea, în acest tratat timpuriu, să precizeze statutul Materiei absolute și că de aceea a preferat o exprimare vagă, neangajantă și care să nu contrazică tezele platoniciene curente. Trebuia demonstrat doar că lumea în ansamblu, chiar lumea senzorială, e bună și asta era suficient pentru moment.

ce înseamnă a fi Acolo, învață oarecum mai clar ce-i binele prin comparație cu ceea ce este, cumva, contrar lui.[38] Căci pentru cei mai slabi experiența răului constituie o cunoaștere mai clară a binelui, decît cînd ei ar ști /doar/ teoretic ce e răul, înainte de a avea experiența sa directă.

Dar, așa cum *ieșirea și diversificarea* intelectuală reprezintă o coborîre pînă la ultimul termen care e mai rău — căci nu este cu putință /pentru Intelect/ să suie peste rangul său, ci este necesar ca el, acționînd de la sine și *neputînd să rămînă în sine*, să ajungă pînă la nivelul Sufletului prin necesitatea și legea firii; aici este capătul și finalitatea sa: în acest fel el trebuie să-l ofere pe cel care vine în continuarea sa, după care el suie din nou; — ei bine, tot așa este și actualizarea Sufletului: ceea ce-i urmează reprezintă lumea de Aici, iar înainte de el se află contemplarea *celor-ce-sînt /ceva/*.

/Viziunea inteligibilului/ ajunge la unele Suflete parțial și după mult timp; *iar posibilitatea răsucirii spre mai bine apare în rău*; numai că pentru zisul Suflet al Universului nu există așezare în mai rău. Ci el, neatins de rele, *înconjoară cu gîndul* <περινοεῖν> prin contemplație pe cele situate sub el și se atașează veșnic de cele anterioare lui. Da, ambele activități sînt pentru el deopotrivă cu putință: și să capete /binele/ de Acolo, dar și totodată să le diriguiască pe cele de Aici, dat fiind că ar fi fost peste poate să nu aibă de-a face cu acestea din urmă, de vreme ce este Suflet.[39]

8. Iar dacă ar trebui prins inimă *împotriva opiniei celorlalți*[40], ca să spunem mai limpede cum vedem lucrurile, vom zice că nici măcar întregul nostru Suflet nu se cufundă /în trup/, ci că o parte a sa rămîne veșnic pe tărîmul inteligibilului.

---

[38] „Oarecum“ contrar, deoarece lumea senzorială nu este contrariul lumii inteligibile, ci imitația ei. Plotin dezvoltă concepția elenică asupra armoniei lumii, ce se suprapune peste dualismul platonician: lumea este, desigur, alcătuită din două etaje, dar etajul inferior are și el rostul și valoarea sa în contextul armoniei Întregului.

[39] Din nou se exprimă pregnant faptul că Sufletul, fiind o entitate intermediară, nu poate fi lipsit de contact cu materia și chiar, cumva, cu răul.

[40] Se vede aici caracterul polemic al tratatului lui Plotin, îndreptat împotriva platonicienilor dualiști și gnosticizanți care, separînd Sufletul individual de Întreg și inteligibil, îl considerau pierdut, în afara recursului la o mîntuire sosită din afara sa, sau chiar a lumii. (v.LPIF§H,5,4)

Iar dacă partea ce se află în domeniul senzorialului ar birui, sau mai degrabă dacă ar fi biruită și tulburată /de trup/, ea nu ne-ar îngădui să percepem realitățile pe care le contemplă partea Sufletului cea de sus. Căci lucrul gîndit ajunge la noi, atunci cînd el coboară către senzație. Într-adevăr, noi nu cunoaștem tot ceea ce sosește la orice parte a Sufletului, înainte ca respectiva cunoștință să ajungă la întreg Sufletul.[41] La fel și dorința, sălășluind în partea apetitivă a Sufletului, ne devine cunoscută, dar numai atunci cînd o percepem prin capacitatea simțului interior, fie prin analiză rațională, fie în ambele moduri.

Or, *orice Suflet are o parte din ceva inferior îndreptat spre corp, și o parte din ceva superior îndreptat spre Intelect.* Iar Sufletul Întregului, prin partea sa de Întreg îndreptată spre corp, ordonează și împodobește întregul Univers, stînd deasupra lui fără efort, deoarece /Sufletul universal/ nu procedează în baza unor *raționamente discursive*, cum facem noi, ci prin acțiunea /spontană/ a Intelectului, /dat fiind că/ „arta nu deliberează"...[42]

Însă Sufletele ajunse să se individualizeze și rămase asociate /numai/ unei părți /din Întreg/ posedă și ele ceea ce este mai presus, dar sînt ocupate cu senzația și cu percepția multiplicității, percepîndu-le pe cele contrare naturii, care produc supărare și tulburare. /Aceasta se întîmplă/, fiindcă Sufletele /respective/ se îngrijesc de o parte /a Totului/, o parte și incompletă, și încercuită de multe /obiecte/ străine după care tînjesc. Și cunosc plăceri, iar plăcerea amăgește.

Există însă și o altă /parte a Sufletului/, neîncercată de plăceri trecătoare; iar felul său de viață-i aidoma.[43]

---

[41] „Noi" — partea conștientă, rațională a Sufletului — este aflată între supraconștiența părții superioare, aflate în contact direct cu Intelectul, și subconștiența părții animale și vegetative.(v.LPIF§H,5,3)

[42] Aristotel, *Fizica* B 199b. „Arta" este imaginată de Aristotel ca o capacitate cvasinaturală, care acționează perfect, nemijlocit, la fel ca și natura. Artizanul deliberează, deoarece stăpînește mai mult sau mai puțin arta desăvîrșită. Artizanul seamănă cu natura, dar natura nu seamănă cu un artizan. V. LPIF§H,3. Plotin dezvoltă pe larg această idee în tratatul *Despre contemplație, 30,*III.8. Urmează un text grec de cîteva cuvinte ce nu dau nici un sens și pe care comentatorii le lasă uneori netraduse.

[43] Platon, *Philebos*, pentru distincția dintre plăcerile trupește și plăcerile „pure", de natură estetică.

DESPRE CEEA CE ESTE ÎN SUCCESIUNEA PRIMULUI ȘI DESPRE UNU

7,V.4

Tema

Plotin abordează pentru prima dată aici, direct, doctrina sa despre Unu și Principiu, arătînd de ce Intelectul nu poate fi Principiul.

Rezumat

Cele trei ipostaze. Unul, Principiul, trebuie să fie absolut simplu și diferit de ceea ce produce, de Intelect care este *unul-multiplu.* Analiza teoriei platoniciene a derivării Formelor și Numerelor inteligibile din Unu și din Dualitatea indefinită. Cele două actualizări ale Unului: cea de-a doua, care iese în afara sa este Intelectul. Intelectul este Ființa, iar Unul este mai presus de Ființă.

---

1. Dacă există ceva după Primul, este necesar ca acesta să-i urmeze Primului, fie nemijlocit, fie că suișul către El trebuie să presupună intermediari; și trebuie să existe un rang al existențelor *de ordinul doi* și *trei* —, al Doilea reîntorcîndu-se la Primul, iar al Treilea — la al Doilea.[1]

Căci e necesar să existe *ceva simplu* înaintea tuturor existențelor, iar Acesta trebuie să fie diferit de toate realitățile care vin după el, fiind *în sine*, neamestecat cu cele ce provin din sine. Și iarăși, într-alt fel, e obligatoriu ca El să poată fi prezent pentru toate celelalte lucruri, fiind în mod esențial Unu, și nu altceva /decît Unu/, și apoi iarăși Unu.[2]

Apoi, în legătură cu Unu este fals /a se spune/ chiar și că „Unul este /ceva/", dat fiind că despre el „nu există discurs rațional și nu există știință" și că — spune Platon — el se află „mai presus de ceea-ce-este /ceva/".[3] (Fiindcă, dacă Unu nu ar fi simplu, în afara oricărei conjuncții și compuneri, adică în mod *esențial Unu* <ὄντως ἕν>, nu ar mai putea fi *Principiu*.)[4]

---

[1] Aluzie la un text din *Scrisoarea a II-a*, 312e.

[2] Unitatea Unului este esențială și nu accidentală: Unul nu este decît Unu și nu poate fi altceva.

[3] *Parmenide*, 142a și *Republica*, 509b. Definiția (logos) presupune unirea a doi termeni. Or, Unul fiind perfect simplu nu poate fi redus la alți termeni mai simpli decît el însuși și nici nu poate fi asociat unui predicat. În pasajul extrem de important pentru Plotin din *Republica*, Platon se referea la Bine sau la Forma Binelui despre care afirma că este „mai presus de Ființă". Plotin identifică Binele cu Unu, ceea ce nu era, probabil, în intenția lui Platon. V. LPIF§H,5

[4] Consecință logică a postulatului Principiului unic: dacă Unul nu ar fi perfect simplu, ar putea fi descompus, de pildă într-un subiect și un

Unul este și în cea mai mare măsură autonom deoarece este simplu și e primul dintre toate. Căci faptul de a nu fi primul înseamnă a duce lipsa celui ce se află înainte, iar faptul de a nu fi simplu presupune a avea nevoie de lucrurile simple aflate în sine, pentru ca /lucrul compus/ să se compună din ele.

Dar un astfel de existent trebuie să fie un *singur Unu*; căci, dacă ar mai exista un alt /unu/ asemănător cu el, ambii ar fi unul /și același/[5]. Într-adevăr, noi nu vorbim despre două corpuri, sau că *Unu ar fi primul corp*. Fiindcă nici un corp nu este simplu, el se naște și nu este principiu. Or, „Principiul este nenăscut"[6]; deoarece Principiul nu este corporal, ci, fiind el *unul în mod esențial*, Acela, /Unul/ ar trebui să fie Primul. Dacă, așadar, ar exista ceva diferit, după Unu, acesta nu ar mai putea fi simplu: ar fi deci *unu-multiplu*.

De unde, așadar, provine *unul-multiplul*? De la Primul. Dar nu dintr-o întîmplare, căci atunci Primul nu ar mai putea fi Principiul tuturor.[7] Dar cum provine el din Primul? Dacă Primul este desăvîrșit, cel mai desăvîrșit dintre toate și este *puterea cea dintîi*, trebuie să fie și cel mai puternic dintre toate, și trebuie ca celelalte puteri să-l imite, pe cît pot s-o facă.

În general, pe acela dintre restul lucrurilor care s-ar îndrepta spre perfecțiune îl vedem că generează și *nu se reține să rămînă la sine*, ci creează pe un altul; iar asta se întîmplă nu doar cu cel care e capabil să aleagă, ci și cu cele care prin natură sînt lipsite de alegere; chiar și elementele neînsuflețite se dăruie pe ele însele, pe cît le este lor cu putință: focul încălzește, zăpada răcește, iar leacurile produc în alt corp ceva asemănător cu ele — toate lucrurile, prin urmare, imită, după putere, Principiul, în ceea ce privește eternitatea și bunătatea. Cum atunci Acela, ce este cu to-

---

predicat. Iar atunci acestea două ar fi Principii și nu el însuși. Pentru ca Principiul să fie unic, el trebuie să fie absolut simplu.

[5] O altă consecință a postulatului Principiului unic: dacă Unul este absolut simplu, nu mai poate exista încă un Unu, căci neavînd nimic altceva care să le deosebească de unitate, ambele ar forma o unitate indisolubilă, și iarăși Unul ar fi unic. V. LPIF§H,5.

[6] Platon, *Phaidros,* 245d. De fapt, Platon se referă la Suflet și cîtuși de puțin la Unu, sau la o existență anterioară ontologic Sufletului.

[7] Principiul presupune necesitatea.

tul desăvîrșit și Primul Bine, ar rămîne în sine, *ca și cînd s-ar zgîrci să se dăruie pe sine*, sau ar rămîne lipsit de putere — el, *puterea de /a le produce/ pe toate* <δύναμις πάντων>[8] *? Cum ar mai fi atunci Principiu ?*

Or, este necesar să apară ceva din El, dacă e adevărat că va exista și ceva dintre restul lucrurilor care își iau subzistența de la El. Însă, că /subzistența/ o obțin de la El este necesar.[9] Trebuie, prin urmare, ca cel ce generează să fie cel mai vrednic, în timp ce acela care este generat vine pe locul doi după /Primul/ și e mai bun numai decît restul realităților care îi urmează.[10]

2. Dacă, așadar, /Unul/, Principiul generator însuși, ar fi un intelect, El ar trebui să fie inferior Intelectului, dar apropiat de acesta și asemănător cu el.[11] Dar, fiindcă ceea ce este deasupra Intelectului este principiul generator, este necesar ca Intelectul să fie /generat/.

---

[8] V. LPIF§G și §H,5.

[9] Conform postulatului Principiului unic, este necesar ca multiplul să provină dintr-un Principiu unic și simplu.

[10] E. Bréhier observă (PB, 5, p.80, nota 1) că Plotin încearcă să facă înțeleasă procesiunea Unului utilizînd analogiile vieții inconștiente sau chiar pe cele ale materiei inanimate. Pe de altă parte, trebuie notată această concepție în fond foarte elenică : superiorul nu este superior cu adevărat, dacă nu este și generos. A rămîne în sine este aici asimilabil zgîrceniei, avariției, și este deci un viciu care nu-l poate caracteriza pe cel superior. De asemenea, a da ceva pentru a primi altceva în schimb e o dovadă de insuficiență. Numai actul generos afirmă superioritatea cuiva, manifestînd o necesitate cumva a firii superioare.

[11] Traduc acest pasaj oarecum diferit de alți traducători, de pildă Kremer: „Wäre das Zeugende selber der Geist sein, so müßte es /das Gezeugte/ mangelhafter als der Geist sein..." Bréhier: „Si le principe lui-même était intelligence en soi, ce qui vient après serait inférieur à l'Intelligence" ... Într-adevăr, Plotin vrea să respingă teoria lui Numenios privitoare la cele două Intelecte — unul superior și inactiv —, al doilea inferior și activ. El spune, în esență, că, dacă se admite că Unul este Principiul generator (conform postulatului Principiului unic) și că, în același timp, Unul este intelect, atunci Unul trebuie să fie inferior Intelectului inactiv din teoria lui Numenios, deoarece Intelectul activ, generator, este inferior Intelectului inactiv, de unde rezultă că Unul este inferior Intelectului ceea ce este absurd.

De ce însă nu e Intelectul principiul generator ?[12] Fiindcă *gîndirea este actualizarea Intelectului.* Iar gîndirea, contemplînd obiectul gîndirii <τὸ νοητὸν> și întorcîndu-se către acesta, fiind, ca să spunem așa, desăvîrșită de acesta, este ea însăși indefinită, precum vederea, și ajunge definită datorită inteligibilului.

De aceea s-a și spus că *Formele și Numerele provin din Dualitatea indefinită și din Unu.*[13] Iar acestea /Formele și Numerele sînt Intelectul/. Iată de ce el nu e simplu, ci reprezintă o multiplicitate, punînd în evidență o reuniune, chiar dacă una inteligibilă — deja el privește multiplicitatea: el însuși — Intelectul — este obiect al gîndirii, dar este și subiect al gîndirii. Sînt deja două elemente, dar mai vine și altceva — ceea ce e gîndit după el.[14]

Dar cum rezultă Intelectul din acest obiect al gîndirii ? Iată cum: obiectul gîndirii rămîne la sine și nu duce vreo lipsă; însă, precum este subiectul care vede, este și subiectul care gîndește: consider, adică, subiectul gînditor ca avînd o anumită lipsă în raport cu obiectul gîndirii.[15] Nu e cu putință ca /obiectul gîndirii/ să fie lipsit de senzație, ci toate însușirile sale se află în sine și cu sine; în toate privințele El își este sieși deslușit; viață există în El și toate se află în El, iar cugetarea sa este chiar El, ca și cînd ar fi dată printr-o conștiință comună, aflîndu-se ea într-un repaos etern și într-*un proces de gîndire diferit de procesul de gîndire al Intelectului.*[16]

---

[12] În *Metafizica,* Cartea Lambda, Aristotel susține că Intelectul este principiul generator al lumii în calitate de rațiune de a fi (cauză) finală, el fiind „gîndirea care se gîndește pe sine“ sau „Mișcătorul nemișcat“, actualizarea pură, completă.

[13] Referirea este la așa-numita doctrină „esoterică“ (nescrisă) a lui Platon, la care se referă și Aristotel, *Met.* M,7 și N,3. Vezi: Krämer, H.J, *Plato and the Foundations of Metaphysics,* State University of New York, 1990; Richard, M.-D., *L'enseignement oral de Platon,* Paris, 1986.

[14] Pentru Aristotel, Intelectul, fiind actualizare absolută, lipsită de virtualitate, este în mod indistinct obiect și subiect al gîndirii. Pentru varianta adoptată de Plotin vezi infra.

[15] Subiectul gînditor sau văzător, dorind să gîndească sau să vadă ceva, se cheamă că are o lipsă, o neîmplinire în raport cu obiectul gîndit sau văzut (Unu). La Aristotel Intelectul este deopotrivă obiect și subiect al gîndirii. Plotin demonstrează că Intelectul nu poate fi Principiul, deoarece nu este simplu.

[16] Așa cum observă și Armstrong, Unu pare a avea aici exact atributul gîndirii circulare: „gîndirea ce se gîndește pe sine“, aflată în perpetuă

Dacă, așadar, rămînînd El în sine, se generează /ceva/, lucrul generat se generează din /El/, atunci cînd acesta este în deplinătatea a ceea ce este. *Pentru că El rămîne locului „în firea sa proprie", din El se naște ceea ce este născut*[17]: acesta se naște atunci, fiindcă /Unul/ stă locului. Or, de vreme ce /Unul/ stă neclintit ca obiect al gîndirii, ceea ce se naște ia naștere în calitate de gîndire. Iar gîndirea existînd și gîndind obiectul din care s-a născut — alt obiect nu există — devine Intelect, un fel de alt obiect al gîndirii, asemănător cu Acela — o imitație și o imagine a Aceluia.

Dar cum de se naște o actualizare, dacă /Unul/ rămîne neclintit?[18] *Pentru fiecare lucru există o actualizare a Ființei, dar și o actualizare rezultată din Ființă.* Iar actualizarea Ființei este chiar lucrul însuși, în timp ce cealaltă actualizare provine din prima și ea trebuie să urmeze oricărui lucru, fiind în mod necesar diferită de lucrul în cauză.[19] Precum în cazul focului, /actualizarea Ființei/ este o căldură care împlinește Ființa, iar cealaltă derivă din ea, în vreme ce focul realizează actualizarea consubstanțială Ființei deoarece rămîne foc.

La fel se întîmplă și Acolo: și chiar mult mai degrabă Acolo; cînd Unul rămîne neclintit, „în firea sa proprie", actualizarea generată își trage ființarea din desăvîrșirea aflată în El și din actualizarea consubstanțială cu El; provenind dintr-o mare putere,

---

pace și care este finalitatea celorlalte lucruri, pe care Aristotel în Cartea Lamba a *Metafizicii* o atribuie Intelectului. Așa cum am menționat în LPIF§D,1, Plotin atribuie aici Unului, poate mai curînd metaforic, viață și un fel de gîndire, ceea ce mai tîrziu va refuza să mai accepte. Cred totuși că nu este vorba atît despre o evoluție în gîndirea lui Plotin sau despre inconsecvență, cît despre un mod metaforic mai îndrăzneț de a vorbi despre Unu.

[17] *Timaios*, 42 e.Pasajul platonic, citat aproximativ, se referă la Demiurg, care, după ce a creat Universul și Sufletul său, lasă pe zeii inferiori să creeze vietățile muritoare. Or, Demiurgul este, în general, identificat de Plotin cu Intelectul, deoarece este creatorul Sufletului universal.

[18] Pentru Aristotel, posibilitatea-virtualitate se epuizează în actualizare — bronzul devine statuie; Unul însă „rămîne locului" și nu se epuizează în Creație, deoarece el este putere.

[19] Teoria celor două actualizări, prin intermediul căreia Plotin explică procesia ipostazelor inferioare, dar și solidaritatea dintre ipostaze.

cea mai mare dintre toate, se îndreaptă spre capacitatea de a fi-ința și spre Ființă. Căci Acela este „mai presus de Ființă".

Iar Acela este *puterea /de a produce/ toate lucrurile*, în vreme ce /Intelectul/ *este deja toate lucrurile*. Or, dacă /Intelectul/ este toate lucrurile, Unul este mai presus de toate lucrurile, deci „este mai presus de Ființă". Și dacă /Intelectul/ este toate lucrurile, dar Unul este anterior tuturor, el nu are egalitate cu celelalte; și în acest fel, /se vede că/ El trebuie să fie „mai presus de Ființă".

Asta înseamnă că El este și mai presus de Intelect. Căci există ceva mai presus de Intelect. Într-adevăr, *ceea-ce-este* /ceva/ nu e un cadavru, nici nu-i chip să nu fie viață, nici să nu gîndească. Așadar *ceea-ce-este* /ceva/ *și Intelectul sînt identice*. Căci Intelectul nu are ca obiect lucrurile care îl precedă, așa după cum senzația are ca obiect sensibilele /care o precedă/, ci *Intelectul însuși este lucrurile*, dacă e adevărat că el nu procură Formele lor /din altă parte/ — de unde din altă parte l-ar putea procura ?[20] Dar el este aici împreună cu Formele /inteligibile/, el este unul și identic cu ele. „Căci știința celor fără materie este identică cu lucrurile respective."[21]

---

[20] S-ar părea că există aici o contradicție: pe de-o parte, Intelectul are drept obiect al gîndirii pe Unul; pe de altă parte, s-ar părea că Intelectul gîndește Formele cu care de altfel pare a fi consubstanțial. Nu este o contradicție; de fapt, Intelectul contemplă Unul, privindu-se pe sine, sau îl regăsește pe Unul în sine și se aseamănă cu El, devenind cît mai apropiat de El.

[21] Aristotel, *Despre suflet*, Γ, 8a. Teoremele geometriei pot fi asimilate cu niște obiecte geometrice ideale.

OARE TOATE SUFLETELE SÎNT UNUL SINGUR?

8,IV.9

Tema

Problema logicii incorporalelor (LI) domină și acest tratat, cu aplicare la unitatea Sufletelor într-un Suflet universal. V. și *4*.IV.2. Cu ajutorul LI, Plotin *tempereazǎ* unitatea omogenă a Sufletului propusă de stoici cu individualismul pur, susținut de gnostici și de alți platonicieni partizani ai *discontinuității*.

Rezumat

Oare toate Sufletele sînt unul singur? Argumente pro și contra. Soluția *temperantǎ:* în același timp, Sufletul se distribuie și nu se distribuie în părțile corporale. Analogia, pentru explicitarea LI, cu sămînța care conține în latență toate organele corpului, și cu știința, prezentă în întregul ei, în fiecare dintre teoremele sale.

---

1. Noi afirmăm că Sufletul individual este unul singur, fiindcă el, în întregul său, este prezent pretutindeni în corp și este, în acest fel, cu adevărat *unul singur*; el nu are o parte din el aici, o altă parte dincolo în corp, iar în acest fel există Suflet senzorial în ființele care simt, în timp ce în plante /Sufletul vegetativ/ se află la fel întreg în fiecare parte. Dar oare tot astfel Sufletul meu, și cu Sufletul tău, și toate Sufletele sînt un singur Suflet /universal/ ?[1]

Iar în cazul Universului, Sufletul este unul și același în toate lucrurile ? Și, fără să fie distribuit ca într-o masă, este el oare identic pretutindeni ? Din ce pricină Sufletul din mine /ar fi/ unul singur /în toate părțile trupului/, în vreme ce Sufletul Universului nu /ar fi/ unul singur /pretutindeni ? Căci nici Acolo nu există nici masă materială, nici corp.

Dacă, prin urmare, Sufletul meu și cu al tău provin din Sufletul Universului, iar acesta este unul singur, atunci și Sufletele individuale ar trebui să formeze un singur Suflet. Iar dacă Sufletul Universului și Sufletul meu provin dintr-un singur /alt/ Suflet, iarăși toate Sufletele vor fi un singur Suflet. Care, așadar, este acest Suflet unic ?

---

[1] Un organism este un tot individual prin faptul că are un singur suflet, ce se regăsește întreg în fiecare parte a acestuia (precum genotipul biologiei moderne). Dar Lumea este reprezentată și ea — conform cosmogoniei din *Timaios* — ca un mare organism: atunci, nu cumva Sufletul lumii va fi prezent în fiecare individ în întregul său, ceea va răpi autonomia și libertatea individuale ? De asemenea, Plotin nu concepe ca Sufletul individual să nu poată comunica cu Totul, să rămînă izolat și închis în sine; pe de altă parte, dacă există un singur Suflet, cum se mai poate păstra autonomia individului ? Soluția este dată de comparația finală cu știința: în fiecare parte se află întregul dar în latență, la fel cum în fiecare teoremă geometrică se află restul teoremelor în latență.

Dar mai întîi trebuie văzut dacă e corect exprimat faptul că *toate Sufletele sînt unul singur*, în felul în care /e unul singur/ Sufletul individual.

Or, e absurd[2] să /admitem că/ Sufletul meu și al oricui altuia sînt unul singur: într-adevăr, ar trebui ca, atunci cînd eu simt /ceva/, să simtă și un altul /același lucru/, și dacă eu sînt bun, să fie și acela bun, și dacă eu doresc ceva, acela să dorească /același lucru/ și, în general, ar trebui să avem reacții comune atît unii în raport cu ceilalți, cît și în raport cu Universul, astfel încît atunci cînd eu simt /ceva/, și Universul să simtă /același lucru/ laolaltă cu mine.[3]

Apoi, dacă există un singur Suflet, cum de există, în unele situații, Suflet rațional, în altele — irațional, cum de există un Suflet în animale, un altul în plante?

Însă, pe de altă parte, iarăși, dacă nu vom considera lucrurile în primul fel — /că toate Sufletele individuale sînt unul singur—/ *Universul nu va fi unul*, și nu va putea fi descoperit principiul unic al Sufletelor.[4]

2. Mai întîi /trebuie spus/ că, dacă Sufletul meu și cu cel al altuia sînt unul singur, nu rezultă că și un compus /din Suflet și corp/ este identic cu alt compus. Căci același Suflet, aflîndu-se cînd într-un corp, cînd în alt corp, nu va avea aceleași reacții în fiecare dintre corpuri, precum /e cazul cu/ Omul ce se află în /individualitatea/ mea care este în mișcare. Căci Omul aflat în mine care mă mișc, dar și în tine care nu te miști va fi un om /concret/ ce se mișcă în cazul meu și unul care stă în cazul tău. Și nu e absurd nici mai paradoxal ca /Forma/ din mine și cu cea din tine să fie aceeași.[5]

---

[2] După ce a formulat teza, Plotin formulează obiecțiile.

[3] Acesta este într-adevăr riscul panteismului sau panzoismului, așa cum îl practicau stoicii și cum îl va relua Spinoza.

[4] Dacă Sufletele individuale ar fi complet izolate, ele nu ar avea un principiu unic, nici nu ar putea comunica în Sufletul universal, asigurînd unitatea Universului, care nu e dată de corporal, nici de „unitatea legilor naturii“ ca la moderni, ci de unitatea Sufletului universal.

[5] Argumentul presupune, cum se vede, o identificare a Sufletului individual cu Forma Omului și pune principiul individuației pe seama Materiei,

Prin urmare, nu este necesar ca, atunci cînd eu simt /ceva/, un altul să aibă aceeași senzație /cu mine/ chiar sub toate aspectele. Căci nici în cazul aceluiași corp, suferința unei mîini nu e resimțită de cealaltă mînă, ci de Sufletul întregului /organism/. Și dacă ar trebui ca Sufletul tău să cunoască ce e al meu, în cazul în care ar exista ceva unic format din cele două Suflete, ar trebui să existe și un corp unit. Astfel atingîndu-se între ele, Sufletele respective ar simți /exact/ la fel.

Se cuvine însă să ne gîndim și la faptul că întregul /Suflet individual/ ignoră o mulțime de lucruri dintre cele ce se petrec în unul și același corp, și asta cu atît mai mult cu cît trupul este mai mare, după cum se spune că se întîmplă cu marile animale marine, la care atunci cînd există o suferință la o parte, senzația nu ajunge la întreg din pricina micimii mișcării /de transmitere/. Astfel încît nu este necesar ca senzația unei părți în suferință — senzație clar întipărită — să ajungă la întreg și pretutindeni. Deci nu este absurd să considerăm o afectare comună /a Sufletelor individuale/ și ea nu trebuie respinsă, dar nu este necesar să existe o întipărire resimțită. Și nu este absurd ca /Omul/ să posede în mine o virtute, iar în altul — un viciu, de vreme ce nu este absurd nici ca aceeași /Formă/ să se miște într-un corp și să stea locului într-altul.

Și nu trebuie să numim Sufletul *unul*, fiindcă nu ar avea parte de multiplicitate în nici un fel — această însușire trebuie atribuită naturii superioare —, ci spunem că el este *unul și multiplu* și că participă la „natura ajunsă divizată în cazul corpurilor, dar și la natura indivizibilă“[6], astfel încît el să fie, iarăși, unul.

Și așa cum în cazul meu, suferința unei părți nu e neapărat să domine și întregul, dar ceea ce se întîmplă cu *principiul dominant* este transmis părții, tot așa și cele care provin din /Sufletul/ întregului Univers ajung mai clare la fiecare parte, iar părțile simt

---

ceea ce nu este de fapt opinia lui Platon. Utilizarea lui dovedește că Plotin argumenta împotriva unor platonicieni care, deși admiteau Formele, nu admiteau unitatea Sufletelor individuale într-unul singur.

[6] *Timaios*, 35a. Sufletul ocupă la Plotin o poziție ontologică intermediară, mereu subliniată: el participă deopotrivă la unitate — caracteristică Intelectului și esențială Unului — dar și la multiplicitatea lumii senzoriale. Cf. *4*,IV.2 și *27*, IV.3.

laolaltă cu întregul în felurite chipuri, în vreme ce rămîne nehotărît dacă suferințele care ne afectează individual contribuie cu ceva la /condiția/ întregului.

3. Apoi, concluzionînd de la /reacțiile sufletești/ contrarii, argumentul /nostru/ arată că noi simțim laolaltă unii cu alții și că avem dureri împreună cu alți oameni văzînd /suferințele lor/ și că ne înduplecăm și ajungem purtați spre iubire, după cum ne cere natura. Căci niciodată /nu ar putea apărea/ iubirea, /de n-ar exista/ această /simpatie între Suflete/. Iar dacă descîntecele și, în general, magia acționează și produc simpatie de la distanță, aceasta se petrece cu totul prin intermediul unui singur Suflet. Și vorba pronunțată cu voce joasă, iat-o că a distribuit /un mesaj/ la distanță, și l-a făcut să asculte pe omul care stă separat într-un loc nemăsurat de îndepărtat.[7] Din asemenea experiențe se poate regăsi unitatea tuturor lucrurilor, *dat fiind că Sufletul /lor/ este unul singur.*

Cum oare, dacă Sufletul este unul singur, există Suflet *rațional*, Suflet *irațional*, ba chiar și Suflet *vegetativ*? Răspund că /aceasta se întîmplă/ fiindcă partea indivizibilă a Sufletului trebuie clasificată drept rațională, ea nedistribuindu-se în corpuri. Dimpotrivă, partea distribuită după corpuri, deși este și ea una, dar, deoarece se distribuie după corpuri și furnizează pretutindeni senzația, trebuie socotită ca fiind o altă putere a Sufletului; în fine, elementul Sufletului ce plăsmuiește și care produce corpurile, trebuie socotit ca fiind o a treia putere. Și /nu trebuie spus/ că, deoarece sînt mai multe puteri /ale Sufletului/, Sufletul nu ar fi o unitate. Căci și în sămînță sînt mai multe puteri și /totuși/ ele reprezintă o unitate. Și din această unitate provine o multiplicitate de unități.

Dar din ce motiv nu se află toate puterile /Sufletului/ pretutindeni? Or, în cazul unui singur Suflet /individual/, considerat a fi pretutindeni /în corp/, senzația nu este asemănătoare în toate părțile /corpului/: nici rațiunea nu se află în întreg, iar /Sufletul/ vegetativ se află chiar și în părțile lipsite de senzație. Și to-

[7] Plotin reia explicația tradițională a magiei: un descîntec poate influența la distanță, chiar dacă el este pronunțat cu voce joasă, datorită unei transmiteri prin intermediul Sufletului universal de care țin toate Sufletele individuale.

tuși, /aceste puteri diferite/, o dată separate de corp, converg spre unitate.[8] Iar principiul nutritiv, dacă provine din Întreg, are și /o parte/ din Sufletul universal.

De ce, atunci, principiul nutritiv /al corpului/ nu provine de la Sufletul nostru ? Fiindcă partea care este hrănită este /parte/ a Întregului; ea are sensibilitate receptivă, în timp ce senzația care judecă însoțește Intelectul propriu, motiv pentru care nu trebuie plămădit acela care posedă plămada din partea Întregului. Totuși și /Sufletul individual/ ar fi putut produce această /plămadă/, dacă ea nu ar fi trebuit să se afle în Întreg.[9]

4. S-au spus acestea pentru ca să nu stîrnească uimire readucerea /Sufletelor individuale/ la o unitate. Însă raționamentul /nostru/ merge mai departe: în ce sens există un singur Suflet ? Oare toate /Sufletele individuale/ *provin* dintr-un singur Suflet /al Universului/, sau ele *sînt* un singur Suflet ?

Iar dacă provin dintr-un singur Suflet, este vorba despre unul divizat, sau despre unul rămas întreg, și totuși producînd din el mai multe Suflete ?

Și în ce fel, rămînînd o singură Ființă, acest Suflet ar putea produce din sine mai multe Suflete ?

Să afirmăm că Zeul ne vine într-ajutor nouă, care îl chemăm; vom spune, așadar, că trebuie să existe în prealabil un singur Suflet, dacă este necesar să existe /ulterior/ mai multe Suflete /individuale/, *și că acestea multe provin din acela*. Or, *dacă /Sufletul/ ar fi un corp*, ar fi necesar ca multitudinea Sufletelor să apară prin divizarea aceluia, /fiecare Suflet avînd/ o cu totul altă Ființă, devenind un alt Suflet. Iar dacă /Sufletul inițial/ ar fi format din părți omogene, ar fi necesar ca toate Sufletele să aibă aceeași specie <ὁμοειδεῖς>, avînd o singură formă, dar să se diferențieze prin masa de materie.

---

[8] Varietatea lumii se poate împăca — spune Plotin — cu existența unui Suflet unic — actualizat diferit însă în diferitele părți.

[9] La Plotin, Sufletul nu numai că animă și organizează corpurile, dar le și creează. Or, se întreabă filozoful, de ce nu creează corpuri chiar Sufletele noastre, ci numai Sufletul universal? Răspunsul — nu foarte clar — sugerează că, de vreme ce corpurile sînt produse de Sufletul universal, Sufletul individual păstrează inutilizată capacitatea sa „plasmatică“.

Iar dacă /aceste Suflete/ ar avea proprietatea de a fi Suflete <τὸ ψυχαὶ εἶναι> potrivit cu masele corporale subzistente, fiecare Suflet ar fi diferit de celălalt; dar dacă /această calitate/ le-ar reveni potrivit formei, ca *formă*, Sufletele ar fi o unitate.

Or, aceasta înseamnă a fi unul și același Suflet în multe corpuri și, de asemenea, înseamnă ca, înaintea acestui Suflet — unul singur în multe corpuri — să existe un alt Suflet[10], ce nu se află în multe corpuri.[11] De la acesta provine acel Suflet care se află în multe corpuri, precum ar fi o imagine transportată pretutindeni — imagine a Sufletului unic aflat în /Intelectul/ unic, ca și cînd mai multe bucăți de ceară, presate cu pecetea unui singur inel, ar purta aceeași amprentă.

Însă, în primul fel, /dacă Sufletul ar fi corporal/, Sufletul /Universului/, unul fiind, s-ar fi consumat ajungînd în Sufletele individuale; dar *Sufletul este incorporal*, potrivit cu cealaltă alternativă.[12] Iar dacă Sufletul ar fi o calitate, n-ar fi uimitor ca o singură proprietate provenind din ceva unic să se afle în multe corpuri.[13] Și nu ar fi nimic curios /prezența a ceva unic în multe corpuri,/ nici chiar dacă Sufletul /individual/ ar exista în calitate de compus /materie-formă/.[14] În fapt însă, noi considerăm că *Sufletul e incorporal și că e o Ființă.*[15]

5. În ce fel atunci există o singură Ființă în multe Suflete? Fie că el este unul și întreg în toate, fie că Sufletele individuale mul-

---

10 De fapt, nu este vorba despre un alt Suflet, ci despre același, ale cărui latențe se manifestă însă diferit.

11 Acesta este, evident, Sufletul Universului, sau partea nedivizată a Sufletelor individuale, despre care Plotin a vorbit mai înainte.

12 Pentru a exista deopotrivă Sufletul Universului și Sufletele individuale trebuie ca Sufletul să nu fie corporal, deoarece diviziunea unui corp nimicește acel corp.

13 Aceasta este concepția aristotelică: Sufletul este forma imanentă corpului — adică actualizarea acestuia. Or, forma aristotelică este o proprietate a substratului. V. *4*,IV.2

14 Dacă Sufletul individual este legat de combinația corp-formă, și nu este formă pură, rămîne valabil că în Sufletul individual se poate regăsi Sufletul unic al Lumii.

15 Sufletul nu este deci o proprietate (calitate), aplicată asupra unui substrat, ci este el însuși o Ființă, un subiect autonom — însă incorporal. Aceasta este concepția proprie platonismului, susținută ferm de Plotin.

tiple provin din acel Suflet unic și întreg, care rămîne neschimbat.[16]

Acel Suflet /al Universului/ este unul singur, în timp ce mulțimea Sufletelor /individuale se raportează/ la acesta ca la un Suflet unic *ce deopotrivă se dăruiește și nu se dăruiește pe sine multiplicității*. Într-adevăr, el este în stare să se dea pe sine tuturor și să rămînă /totuși/ unul singur. *El poate să se afle pretutindeni simultan și să nu se desprindă de fiecare individual.* El este, prin urmare, identic în multiplicitatea /Sufletelor individuale/.

Să nu se trateze aceasta cu neîncredere: căci și știința este un întreg și părțile sale sînt de așa manieră încît ea rămîne întreagă /în fiecare parte/, iar părțile derivă din ea.[17] Și sămînța este un întreg, și din ea provin părțile sale în care ea, prin fire, se divide; și fiecare /parte/ este un întreg și rămîne un întreg fără să fie alterată ca întreg, și toate /părțile/ sînt un întreg.[18] Doar materia divide.

Dar, ar putea obiecta cineva, în știință partea nu este întregul. Ba, de fapt, și acolo, *în actualizare,* se află la îndemînă o parte, aceea de care este nevoie și ea a fost așezată în față, dar urmează și celelalte /părți/ ce *se ascund în latență* <δυνάμει λανθάνοντα>; toate se află /deci/ într-o parte. Și probabil că în acest fel se spune „toată știința" și „partea" : acolo /în întreg/, cumva se află toate laolaltă în actualizare; e disponibil fiecare /lucru/ pe care dorești să-l scoți înainte. Dar în parte se află /actualizat/ ceea ce e gata /de a fi folosit/, iar /partea/ capătă putere ca și cînd s-ar apropia de întreg. Și nu trebuie gîndit că partea /respectivă a științei/ este goală de celelalte teoreme. Dacă așa ar fi, nu ar mai exista /ceva/ conform cu o artă sau ceva științific, ci am avea o vorbărie de copil.

Dacă, așadar, există ceva conform științei, acolo */o parte/ le conține pe toate în latență.* Căci știutorul, știind, deduce /dintr-o parte/ celelalte părți pe cale de consecință. Iar geometrul demon-

---

[16] Cele două alternative sînt cumva echivalente.

[17] Pentru modelul științei ipotetico-deductive, care dă seama de ceea ce eu numesc „logica incorporalelor" (LI), vezi analiza mea în LPIF§H,4,3.

[18] Azi am spune că codul genetic rămîne identic și întreg în toate părțile organismului. De fapt, forma care se distribuie fără să se dividă rămînînd un întreg nu e diferită de informația noastră, doar că aceasta nu este vie.

strează, în analiza sa, că o singură /teoremă/ conţine toate /teoremele/ care o precedă şi prin intermediul cărora se face analiza geometrică; dar şi teoremele succesive ce iau naştere din acea primă teoremă.

Dar toate acestea se înfăţişează de necrezut din pricina slăbiciunii noastre şi par obscure din cauza trupului. *Acolo* însă, toate laolaltă şi fiecare în parte se oferă pline de strălucire şi claritate.

DESPRE BINE SAU UNU[1]

9.VI.9

Tema

Porfir a plasat acest celebru tratat pe ultimul loc în ediția sa a „Enneadelor", sugerînd astfel, poate pe bună dreptate, că el reprezintă o chintesență a doctrinei filozofice a maestrului său. Tratatul formulează teoria plotiniană a Unului ca „mai presus de Ființă" și ca inefabilitate absolută, după ce demonstrează imposibilitatea rațională de a te opri, în căutarea Principiului, la nivelul Sufletului și al Intelectului. Ceea ce impresionează, printre altele, un spirit modern, este profunda întrepătrundere dintre analiza rațională, argumentativă, a necesității Unului ca simplitate absolută, și îndemnurile pasionale adresate cititorului, pentru ca acesta să urmeze calea mistică a intrării în sine și unirii cu Unul.

Subiectul

Toate lucrurile există prin faptul că reprezintă unități. Dar Unul nu este nici unitatea Sufletului, nici a Intelectului, deoarece acestea conțin încă multiplicitatea. Unul este mai presus de Intelect și este inefabil, nefiind un subiect pentru un predicat și nici un predicat pentru un subiect. Pentru a ajunge la Unu, Sufletul trebuie să-l redescopere în sine însuși, trebuie să se reunească cu sine însuși. Contemplația Unului înseamnă o unire, o identificare cu El, un abandon al oricărei raționalități discursive. Imaginea corului și a coregului. Unirea cu Principiul este la îndemîna oricui care devine „singur".

---

[1] Acest tratat este plasat de Porfir la încheierea corpului „Enneadelor" — ediția sa bazată pe principii sistematice. Motivul cel mai plauzibil este că el exprimă în mod foarte clar „henologia" (teoria despre Unu și transcendența absolută a acestuia) lui Plotin, punctul culminant și, deopotrivă, cel mai dificil al metafizicii filozofolui. Titlul — dat, după regula generală, de Porfir — sugerează încercarea lui Plotin de a identifica Binele lui Platon, plasat de acesta „mai presus de Ființă", cu Unul, ce este, la Plotin, Principiul. V. Pierre Hadot, *Plotin, Traité 9*, Ed. du Cerf, 1994, p.16.

1. Toate *cele-ce-sînt* /ceva/ constituie realități în temeiul Unului, atît acelea care au o ființare primară, cît și acele /proprietăți/ despre care se afirmă cumva că se află /ca atribute/ incluse în cele dintîi. Căci *ce* anume ar mai putea fi /ceva/, dacă nu ar fi o *unitate*?[2] Dat fiind că, dacă lucrurile sînt separate de proprietatea de a fi /acea/ *unitate* care se afirmă despre ele, ele nu mai există /ca atare/.[3]

Nici o armată nu mai există /ca atare/, nici un cor, nici o turmă, dacă ele nu mai sînt unități. Dar nici o casă sau o corabie nu există /în această calitate/, dacă nu-l posedă pe Unu, dat fiind că atît casa, cît și corabia sînt unități, care, dacă ar pieri, nici casa nu ar mai fi casă, nici corabia — corabie.[4]

---

[2] Adică: cum ar fi posibilă expresia A este B. O altă variantă de traducere: „ce anume ar mai putea exista?". La nivelul Realității, existența și existența relaționată coincid. Plotin folosește același cuvînt ἕν pentru a desemna *unitatea,* care face ca ceva să fie ceea ce este, și *Unu* ca principiu. Pentru ca textul să fie mai fluid în românește, folosesc două cuvinte. Distincția este, firește, relativă. V. pentru traducerea noastră, LPIF§G,3 și §H,5.

[3] Orice lucru este fie o Ființă, fie o proprietate a Ființei (V. Aristotel, *Met.* Cartea Gamma). Or, cînd definim pe A, spunem că A este B, ceea ce înseamnă că producem o *unificare* dintre subiect și predicat. Dacă unificarea respectivă este anulată, lucrul respectiv dispare. Cf. Platon, *Parmenides,* 166c: „Dacă Unul nu e, nimic nu e." Plotin insistă asupra valorii copulative al lui „a fi", înapoia căruia presupune existența unificării, care, la rîndul ei, presupune Unul, ca Principiu.

[4] Existența Unului este, în aceste cazuri, garantul principiului identității, dar și un element structural unificator, care face ca suma părților să fie mai puțin decît întregul. În ultimă instanță Unul oferă capacitatea relațională: dacă A este B, înseamnă că A și B nu rămîn izolate, ci se unifică, formează o sinteză.

Iar mărimile continue nici ele nu ar putea fi /ceea ce ele sînt/, dacă Unu nu ar fi prezent în ele. Căci ele își altereazӑ ființarea cînd sînt tӑiate, în mӑsura în care își pierd unitatea. Dar și corpurile plantelor și animalelor, care sînt fiecare o unitate, dacă fug de unitate cînd sînt fӑcute multe bucăți, nimicesc Ființa pe care o aveau, nemaifiind ceea ce erau, ci devin alte corpuri și /anume/ acelea cîte formează /noi/ unități.

De asemenea, și sănătatea /presupune Unul/, atunci cînd corpul s-ar reașeza în unitate; la fel și frumusețea, atunci cînd natura Unului ar cuprinde părțile/ unui corp/; la fel virtutea Sufletului, atunci cînd cînd ea ar unifica /Sufletul/ conducîndu-l spre unitate și spre un singur acord /cu sine/.[5]

Dar oare, de vreme ce Sufletul conduce totul spre Unu, creînd, plămădind, dînd formă și compunînd, trebuie ca, după ce am ajuns la el, să spunem că Sufletul aduce Unul și *că /el însuși/ este Unul*?[6]

Răspund: vom afirma că, așa cum Sufletul, deși aduce către corpuri alte proprietăți, nu el este acea /proprietate/ pe care o oferă — de pildă Configurația și Forma, ci acelea sînt diferite de el; tot astfel trebuie să socotim că, deși dăruiește Unul /corpurilor/, el dăruiește *ceva diferit de el însuși* și că face ca fiecare lucru să fie o *unitate*, deoarece el privește către Unu: la fel după cum, după ce privește la Omul /în sine/ și concepe un om /oarecare/ laolaltă cu Omul /în sine/, Sufletul /dăruie/ unitatea în /omul concret/.

Într-adevăr, fiecare dintre lucrurile considerate unități este o *unitate* conform cu modul în care este esența sa.[7] Astfel, existențele inferioare posedă o unitate inferioară, în timp ce cele superioare — una superioară. Iar Sufletul, care este diferit de Unu, posedă Unul în mai mare măsură /decît corpul/, în raport cu condiția sa de *a fi* în mai mare măsură și în mod mai autentic /decît cor-

[5] V. *1*,I.6; *19*,I.2 și LPIF§H,3.

[6] Aceasta era teoria stoică ce vedea în Sufletul Universului, înțeles ca un „suflu aprins", principiul unificator al lumii.

[7] Cf. Aristotel, *Met.* I,2, 1053b,321: „Unul este conceput în tot atîtea sensuri în cîte este conceput și ceea-ce-este." Trebuie însă observat că la Aristotel, spre deosebire de Platon și de Plotin, Unul (ca și *ceea-ce-este*) nu este o Ființă, adică o existență autonomă, ci numai un predicat universal.

pul/, dar *el nu este totuși Unul însuși*. Căci Sufletul este /desigur/ o unitate, dar unitatea /sa/ este cumva o proprietate *adăugată* <συμβεβηκὸς>[8]; există — iată — două lucruri: Sufletul și Unul, la fel precum /două/ sînt trupul și Unul. Iar o existență discontinuă, precum un cor, se află cel mai departe de *condiția de a fi Unu*, <πορρωτάτω τοῦ ἕν>[9] în timp ce mărimea continuă se află mai aproape. Iar Sufletul participă încă și mai mult /la Unu/.

Or, dacă s-ar identifica Sufletul și Unul, pe motiv că, fără ca Sufletul să fie unul, nici nu ar putea exista Suflet, ar /trebui spus/ că și restul lucrurilor, fiecare în parte, există ca atare laolaltă cu proprietatea de a fi unități. Și totuși Unul este altceva decît ele. Corpul și cu Unul nu sînt identice, ci corpul participă la Unu. Apoi Sufletul, deși e o unitate, reprezintă o multiplicitate, chiar dacă nu ar fi constituit din părți[10]: căci sînt foarte numeroase puterile aflate în Suflet — a raționa, a năzui, a percepe — care sînt strînse laolaltă de către Unu ca de o legătură. Sufletul, așadar, fiind unitate, aduce pe Unul pentru *un altul*; dar el însuși îndură prezența Unului ce-i sosește de la un *altul*.[11]

2. Dar oare, la fiecare dintre lucrurile care sînt unități particulare, nu sînt Unul și Ființa lor identice? Și pentru ceea-ce-este /ceva/ în ansamblu și pentru Ființă, nu este același lucru Ființa sa, *ceea-ce-este* /ceva/ și Unul? Astfel încît cel care a aflat *ceea-ce-este*

---

[8] Συμβεβηκὸς desemnează, în mod obișnuit, atributul adăugat unui subiect, care nu face parte din definiția acestuia. Aici apare o anumită dificultate: o culoare poate fi un atribut exterior subiectului, ceea ce se vede din faptul că, suprimînd culoarea, subiectul nu încetează să existe. Dar dacă se suprimă Unul, orice subiect încetează să existe; mai mult, el nici nu mai poate fi conceput; de aceea Aristotel identifică pe Unul cu Existența determinată (ceea-ce-este /ceva/) pur și simplu, pentru el Unu fiind nimic altceva decît forța unificatoare a copulei „este". Plotin încearcă să răspundă acestei obiecții puțin mai jos.

[9] Plotin folosește aici, ca și în alte locuri (dar deloc constant), pe ἕν indeclinabil, v. PWRE, 21,1, p.516. Să fie o încercare de a sugera caracterul său absolut, nerelaționabil?

[10] Este vorba probabil despre partea superioară, supraconștientă, partea rațional-volitivă centrală și partea inferioară — apetentă și vegetativă.

[11] Sufletul primește Unul de la ipostaza superioară — Intelectul și îl transmite ipostazei inferioare — Corpul.

/ceva/ l-a aflat și pe Unu, iar Ființa însăși este aceasta — Unul ?[12] Astfel, dacă Ființa este Intelect, este necesar ca și Unul să fie Intelect, /Intelectul/ fiind atunci primul *ceea-ce-este* /ceva/ și primul Unu; și astfel, Intelectul ar face parte celorlalte lucruri din *ceea-ce-este* /ceva/ și, în aceeași măsură, din Unu.

Căci ce anume s-ar putea spune că este /Unul/ în afara faptului însuși de *a fi /ceva/?* Rezultă că /Unul/ este identic cu *ceea-ce-este* /ceva/. Căci este „la fel a spune /cutare/ e un om și /cutare e/ om.“[13] Sau, precum există un număr pentru fiecare lucru, dacă vei spune despre /o pereche/ că /are numărul/ doi, tot așa în legătură cu un lucru unic vei spune că /acela/ e *unu.*

Or, dacă numărul aparține *celor-ce sînt* /ceva/, e clar că și Unul /va fi ceea-ce-este /ceva/. Și trebuie cercetat *ce* anume este el.

Dar, dacă /unul/ este un produs al Sufletului care parcurge /lucrurile/ prin numărare, Unul nu ar mai fi un lucru printre lucruri.[14] Numai că rațiunea ne-a arătat că, dacă un lucru îl pierde pe *unul* /al său/, nu va mai exista deloc. Trebuie așadar examinat dacă *unul individual* și *ceea-ce-este-*/ceva/ în mod individual sînt identice, și la fel trebuie cercetat în legătură cu *Unul* și *ceea-ce-este /ceva/ în mod universal.*

Dar, dacă *ceea-ce-este* un individ reprezintă o mulțime /de predicate/, și dacă este imposibil ca Unul să fie o mulțime, Unul și

---

[12] Acum Plotin critică teoria lui Aristotel care asociază strîns Ființa sau esența — adică *ce este* ceva — cu Unul, adică cu capacitatea acelui lucru de a rămîne identic cu sine. Tot Aristotel, pe de altă parte, consideră că Intelectul Lumii este Ființa actualizată total și deci identică cu ipostaza supremă (Mișcătorul nemișcat al Lumii). Plotin revine la Platon care considera că Ideea Binelui (identificată de Plotin cu Unul) este mai presus de Ființă. De asemenea, el se referă critic, probabil, la teoria unor platonicieni, precum Numenios, care considerau că „Intelectul este mai în vîrstă decît Ființa și Forma și că el singur a fost desemnat ca fiind Binele“, în K.S. Guthrie, *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism,* New York, 1917, fr.25.

[13] Aristotel, *Metafizica,* Γ,2, 1003b,130.

[14] Plotin respinge posibilitatea ca Unu să fie un simplu număr, aflat în serie cu doi, trei etc. El este *posibilitatea numărării*, măsura, etalonul care face posibil numărul. Pe de altă parte, pentru Aristotel, nici Unul, nici ceea-ce-este (existentul determinat) nu sînt realități autonome, adică Ființe (ousiai); de asemenea, ele nu sînt categorii, precum calitatea, cantitatea, mișcarea etc. — ceea ce înseamnă că nu sînt nici genuri.

ceea-ce-este /ceva/ ar fi fiecare altceva. Într-adevăr omul este și „un animal rațional", dar constă și din multe părți și toată această multitudine este legată împreună de unitate. Prin urmare, *altceva este omul*, și */altceva este/ Unul*, de vreme ce primul este divizibil, în vreme ce al doilea este indivizibil.[15]

Iar ceea-ce-este /ceva/ la modul universal, avînd totul în sine, ar fi mai degrabă totuna cu multiplicitatea realităților și diferit de Unul, posedînd însă Unul prin împărtășire și participare. În fapt, ceea-ce-este-/ceva/ posedă și viață, și Intelect, de vreme ce nu e un cadavru. Prin urmare, ceea-ce-este /ceva/ este multiplu.[16]

Însă, dacă acest /ceea-ce-este ceva în mod universal/ va fi Intelect, și în acest caz ar fi necesar ca el să fie o multiplicitate. Și, chiar mai mult /ar fi o multiplicitate/, dacă /Intelectul/[17] cuprinde Formele. Căci nici măcar Forma nu este Unul, ci mai degrabă *un număr*, atît fiecare Formă în parte, cît și ansamblul Forme-

[15] De pildă, dacă „omul este un animal rațional" rezultă că esența sau Ființa omului — „animal rațional" (ce-este-le omului), este un compus, ce poate fi separat în părți componente; prin urmare, ceea-ce-este-le omului nu poate fi identic cu Unul care nu-i decît unu.

[16] Raționamentul lui Plotin este în principiu acesta: de vreme ce Realitatea este multiplă, ceea-ce-este /ceva/ nu poate fi sinonim cu Unul. În *Metafizica,* Aristotel vorbea despre τὸ ὄν ᾗ ὄν (tradus de noi prin „ceea-ce-este ca fiind") distingînd astfel existența sau ființarea luate ca atare de existențele particulare. O altă problemă este dacă prin „ceea-ce-este", Plotin (ca și alți filozofi greci) înțeleg pe „a fi copulativ" sau pe „a fi existențial", sau pe ambele. E probabil că Aristotel prin „ceea-ce-este ca fiind" înțelegea realitatea pur și simplu, prin „ceea-ce-este coform cu categoriile" înțelegea pe „a fi copulativ", iar prin „ceea-ce-este în actualizare" înțelegea pe a fi existențial. În privința raporturilor cu Unul se poate spune că a fi copulativ este posterior Unului, căci o judecată presupune doi termeni; dimpotrivă, a fi existențial este consubstanțial cu Unul, căci Acesta este, există ca identitate pură. Cred deci că Plotin se referă la ceea-ce-este /ceva/ și pe acesta îl identifică cu Intelectul, care judecă prin asocierea unui subiect cu un predicat. V. LPIF§H,5

[17] Se poate înlocui „Intelectul" prin „ceea-ce-este /ceva/, așa cum fac mai mulți interpreți, dar mi se pare mai puțin logic. Plotin spune: ceea-ce-este ceva nu este Unul, deorece este Intelect. În plus, Intelectul universal cuprinde Formele, care sînt multiplicități fiecare în parte. Deci, cu atît mai mult ceea-ce-este nu poate fi Unul.

lor[18], și astfel /ceea-ce-este ceva în mod universal/ este unu, /doar/ în sensul în care și Universul este unu.[19]

În general, deci, Unul vine pe locul întîi, în vreme ce Intelectul, Formele și ceea-ce-este /ceva/ *nu sînt existențe primare*. Fiecare Formă este alcătuită din multe părți, ea fiind ceva compus și ulterior. Căci elementele din care ceva se compune sînt anterioare /lui/.

Dar, că este cu neputință ca Intelectul să fie Primul va fi limpede și din următoarele argumente: este necesar ca Intelectul să se afle cuprins în /procesul/ gîndirii și ca Intelectul perfect, Intelectul care nu privește lucrurile exterioare, să gîndească ceea ce îl precedă. Căci, întorcîndu-se spre sine, /Intelectul/ se întoarce spre Principiu[20]. Și chiar dacă Intelectul este deopotrivă atît cel care gîndește, cît și obiectul gîndirii /respective/, el va fi *dublu* și nu simplu, și /deci/ nu Unu.[21] Iar dacă contemplă altceva /de-

---

[18] Fiecare Formă este un Intelect care are puterea întregului Intelect, confirm LI.

[19] Plotin face aici referință la așa-numita doctrină „esoterică“ (orală) a lui Platon (ce nu apare în dialoguri) privitoare la Forme, potrivit căreia acestea sînt produsul combinațiilor Numerelor ideale. Vezi o critică a acestei teorii platoniciene în *Met.* M,7. Vezi pt. doctrina orală: H.J. Kramer, *Plato and the Foundation of Metaphysics,* State Univ.of N.Y. Press, 1990; J.N. Findlay, *The Written and Unritten Doctrines,* N.Y. 1974. M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon,* Paris, 1986.

[20] Evident, deoarece Principiul se află în Intelect și atunci acesta, gîndind Principiul se gîndește pe sine, dar și invers, gîndindu-se pe sine, gîndește Principiul, deoarece, sub alt aspect, el se află în Principiu, în sensul că depinde de El; v.LPIF§H,4,3.

[21] Teza lui Aristotel, *Met.*, Λ,7, 1072b, 392: „Intelectul se gîndește pe sine însuși percepîndu-se ca inteligibil. El devine inteligibil atingîndu-se și percepîndu-se pe sine, astfel încît Intelectul și inteligibilul devin identice.“ Dimpotrivă, Plotin: Intelectul se poate gîndi pe sine, sau poate gîndi altceva decît sine. Dacă se gîndește pe sine, se dedublează în subiect și obiect și nu mai este unu, iar Unul îi este anterior. Dacă gîndește altceva trebuie să gîndească ceva superior sieși, căci scopul unei acțiuni este binele acelei acțiuni. Replică la teoria lui Aristotel din *Metafizica,* Cartea Lambda, Cap. 8, unde se presupune o identitate dintre obiectul și subiectul gîndirii lui Dumnezeu cu Dumnezeu însuși: „Așadar El se gîndește pe sine, de vreme ce El este cel mai bun, iar gîndirea sa este gîndire a gîndirii.“

cît pe sine/, el va contempla întru totul ceva superior și care îl precedă.[22] Iar dacă se contemplă deopotrivă pe sine, dar contemplă și ceva superior, și în acest fel Intelectul se dovedește a veni abia în rîndul doi.

Și astfel trebuie conceput Intelectul și trebuie considerat că el se află în prezența Binelui și a Primului și că îl contemplă pe Acela, dar că se unește și cu sine și se gîndește pe sine, că *se gîndește pe sine ca fiind Totalitatea lucrurilor.*

Astfel, cîtuși de puțin nu se poate spune că /Intelectul/, atît de variat fiind, este Unul. Dar nici Unul nu poate fi Totalitatea lucrurilor, căci în acest fel El n-ar mai putea fi Unul. Și nici Intelect nu poate fi. Căci și în acest caz /Unul/ ar fi *Totalitatea*, de vreme ce Intelectul este *Totalitatea lucrurilor.*[23] Și, desigur, Unul nu poate fi nici Realitatea. Căci Realitatea este echivalentă cu Totalitatea lucrurilor.[24]

3. Ce ar putea fi, atunci, Unul, și ce natură are el? Nu-i deloc uimitor că e anevoie a o spune, de vreme ce nu-i ușor de spus nici ce sînt *ceea-ce-este* /ceva/ și *Forma.* Într-adevăr, cunoașterea noastră se bizuie pe Forme. Or, cu cît Sufletul s-ar îndrepta mai mult spre *Neformă* <ἀνείδεον>[25], cu atît mai incapabil ajunge el să perceapă din pricina inexistenței unor delimitări și, fiind parcă întipărit de versatilitatea celui care îl întipărește[26], alunecă

---

[22] Ideea, ce apare deja la Platon, este că obiectul gîndirii este superior subiectului gîndirii, deoarece acesta tinde spre cel dintîi ca spre un scop, sau ca spre un bine. Or, dacă Intelectul divin se gîndește pe sine, el n-o poate face decît contemplînd în sine ceva ce este mai presus de sine, adică Binele sau Unul.

[23] Intelectul divin cuprinde toate Formele, care sînt modelele exemplare ale lucrurilor; deci se poate spune că Intelectul cuprinde toate lucrurile, sau chiar *este* toate lucrurile.

[24] Demonstrația că Intelectul=Formele=totalitatea lucrurilor (Realitatea) susține una dintre cele mai importante teze plotiniene.

[25] *Neforma* ce este dincolo de nivelul Intelectului este diferită de *informul* materiei. La Plotin, Forma (Realitatea) ocupă centrul structurii ontologice (și psihologice): dedesubtul ei (în afara), cît și deasupra (în interior), ea face loc absenței de formă.

[26] Această versatilitate, variabilitate face ca amprentele din Suflet să nu mai aibă nici o formă precisă.

înapoi și se teme că nu ar putea reține nimic. De aceea, el ostenește pe acele meleaguri și coboară bucuros, adesea desprinzîndu-se de toate în căderea sa, pînă ce ar ajunge pe meleagul sensibilului, de parcă s-ar opri aici pe un teren solid. După cum și privirea, cînd ostenește în /examinarea/ lucrurilor mici, bucuros se oprește asupra lucrurilor mari.[27]

Cînd însă Sufletul ar vrea să vadă prin sine însuși, dat fiind că vede numai datorită însoțirii /cu Unul/ și deoarece este una cu El, el crede că nu posedă încă obiectul căutării sale, fiindcă *nu /mai/ este diferit de obiectul gîndirii sale*. Și totuși în acest chip trebuie să procedeze cel care urmează să filozofeze despre Unu.[28]

Deoarece, așadar, Unu este ceea ce căutăm, pentru că cercetăm principiul tuturor lucrurilor — Binele și Primul — nu trebuie să ne așezăm departe de cele ce se află în preajma primelor realități, căzînd noi la nivelul ultimelor dintre lucruri, ci, dacă năzuim să ne reîntoarcem la cele dintîi, trebuie să ne fi îndepărtat de lucrurile senzoriale aflate pe ultimul loc, ca și de orice viciu. Și, ca unii ce dăm fuga spre Bine, *trebuie să ne reîntoarcem către Principiul aflat în noi înșine* și trebuie „să devenim Unu din mai mulți“[29], dacă urmează să avem viziunea Principiului și a Unului.[30]

---

[27] Cf. Platon, *Republica,* 368d, acolo însă cu un sens metodologic pozitiv.

[28] Plotin opune, în urma lui Platon, inteligența analitică, numită de Platon „dianoia“, intelectului pur (nous), care poate avea acces și la entitățile simple, ce nu se pot exprima printr-un „logos“ format dintr-un subiect și un predicat. V. Platon, *Republica,* 511c-d; cf. Aristotel, *Metafizica,* Θ,10. Pe acestea Sufletul le poate cunoaște numai unindu-se cu ele, „fiind“ ele într-un anume fel. La modul general, cunoașterea, la Plotin, înseamnă identificarea cu obiectul de cunoscut.

[29] *Republica,* 443e. La Platon este vorba despre punerea în armonie a celor trei părți ale Sufletului — partea rațională, cea înflăcărată și cea apetitivă — pentru ca omul să devină un om drept. Felul în care Plotin interpretează, scoțîndu-l din context, deopotrivă simbolic și mistic — , acest pasaj este pregnant.

[30] Să se remarce modul în care transcendentul la Plotin devine transcendental: Unul nu este, în fapt, de căutat în afară, ci în interiorul, în adîncul sinelui. Iar la el deopotrivă „se revine“ și „se urcă“ — ambivalență dată de sensul verbului folosit, care are ambele sensuri. E o idee pe care o va prelua cu brio și Sf. Augustin. Pentru sensul interiorității la Plotin, vezi și LPIF§I.

Devenind noi, prin urmare, Intelect, încredințînd Intelectului Sufletul nostru și bizuindu-ne pe el, pentru ca Sufletul să primească deșteptat ceea ce Intelectul ar vedea, trebuie să privim Unul cu ajutorul Intelectului; și o vom face, fără să adăugăm vreo senzație, fără să acceptăm în Intelect ceva de proveniență senzorială, ci cu ajutorul unui Intelect pur și *a ceea ce este primordial în Intelect*[31] vom avea viziunea purității desăvîrșite.

Cînd, așadar, cel care ajunge la contemplarea acesteia, și-ar reprezenta natura /Unului/ fie ca pe o mărime, fie ca pe o figură, fie ca pe o masă corporală, el nu are Intelectul drept conducător al viziunii sale, deoarece, prin fire, Intelectul nu e menit să vadă asemenea realități, ci este vorba despre o activitate a senzației și a opiniei care urmează senzației.

Or, trebuie primită promisiunea activităților de care Intelectul este în stare /chiar/ de la Intelect: Astfel, Intelectul le poate vedea fie pe cele ce sînt /ierarhic/ înaintea sa, fie pe cele ce-i aparțin, fie pe cele care decurg de la el. Sînt pure și cele cuprinse în el[32], dar încă mai pure și mai simple cele de dinaintea sa, și cel mai mult /e așa/ Acela care se află înaintea sa. Nu Intelectul este /El/, ci Acela este anterior Intelectului. Or, Intelectul aparține *celor-ce-sînt* /ceva/, în vreme ce Acela nu este *ceva,* ci el se află înaintea oricărui /*ceva* individual/, nefiind *ceea-ce-este* /ceva/. Căci ceea-ce-este /ceva/ posedă, cumva, o Formă — a ceea-ce-este /ceva/, dar Acela nu are Formă, fie ea și inteligibilă.

Însă, fiindcă natura Unului este generatoare a tuturor lucrurilor, ea nu este nimic din ele[33]: El nu este nici Ființă, nici calitate, nici cantitate,[34] nici Intelect, nici Suflet, „nici mișcător, nici

---

[31] Așa cum Sufletul are o parte superioară, aflată permanent în contact direct cu Intelectul, și Intelectul are o parte superioară, primordială, aflată în contact direct cu Unul.

[32] O altă lecțiune: „sînt pure și simple cele cuprinse în el ...“ Este vorba despre Forme.

[33] Pentru a fi Principiu, Unul este expulzat din Realitate, v.LPIF§H,5.

[34] Unul, fiind mai presus de ceea-ce-este ceva, adică de asocierea dintre un subiect și un predicat, iese din domeniul categoriilor și nu se poate spune la modul propriu că este „ceva“, adică o Ființă, sau un atribut al Ființei. De aici nevoia de a utiliza o „teologie apofatică“ (negativă) pentru a-l evoca.

stătător"[35], nici nu se află în spațiu, nici în timp, ci este *o* „Formă identică în sine"[36], mai degrabă însă este *Neformă, aflîndu-se înaintea oricărei Forme*, înaintea mișcării, înaintea repaosului. Toate acestea, într-adevăr, caracterizează *ceea-ce-este* /ceva/, și ele îl fac să fie multiplu.

Dar de ce, dacă nu este în mișcare, Unul nu se află nici în repaos? Fiindcă este necesar ca, dintre aceste două /proprietăți/, prima, cealaltă, sau ambele să se afirme despre *ceea-ce-este* /ceva/ și că lucrul care stă locului stă prin /participare/ la Stare, dar nu este identic cu Starea. Astfel, el are această proprietate și nu va rămîne ceva simplu. Dat fiind că pînă și a-L invoca /pe Unu/ drept cauză nu înseamnă *a-I atribui o proprietate Lui, ci nouă*, fiindcă noi avem ceva de la El, anume de la Acela care rămîne în sine. Trebuie însă ca cel care vorbește cu precizie să nu afirme că /Unul/ este ori „cutare", ori „cutare", ci se cuvine ca noi, făpturi *ce ne rotim pe din afară*, să vrem să deslușim trăirile noastre proprii, ba ajungînd pe aproape, ba căzînd la distanță, datorită dificultăților privitoare la Unu.[37]

4. Dificultatea cea mai mare este că *înțelegerea Lui nu se face nici în temeiul științei, nici în acela al gîndirii*, după cum este cazul cu celelalte inteligibile, ci în temeiul unei *prezențe* <κατὰ παρουσίαν> superioare științei.

---

[35] Platon, *Parmenide*, 139b, PO,6,101,v. și nota 47 a lui Sorin Vieru. Nimic, poate, nu exprimă mai pregnant distanța dintre hermeneutica plotiniană și hermeneutica modernă decît înțelegerea aporiilor despre Unu din *Parmenide*, ca semnificînd expulzarea acestuia din Realitate (dar nu și din Existență), în timp ce modernii văd mai degrabă un fel de joc logic, sau o întoarcere dramatică a filozofiei împotriva ei înseși. Plotin înțelege *prima ipoteză* din *Parmenide* 137c, „dacă Unul e unu" ca avînd drept consecință imposibilitatea de a predica ceva despre El. De asemenea, Plotin asociază cea de-a doua ipoteză din *Parmenide* — „dacă Unul este" (a cărei consecință este că Unul respectiv este deopotrivă în mișcare și în repaos) — de Intelect, iar pe cea de-a treia — „dacă Unul e multiplu" — de Suflet.

[36] *Phaidon*, 78 d și *Banchetul*, 211b. Platon se referă la Forme și nu, ca Plotin, la ce este dincolo de ele.

[37] Nu se poate vorbi în sens propriu despre Unu; ce se poate este explicitarea propriilor noastre emoții și trăiri avute cînd încercăm să ne apropiem de el.

Într-adevăr, cînd Sufletul capătă știința a ceva, el îndură o îndepărtare de condiția unității și nu este întru totul unitate. Căci știința este un *discurs rațional* <λόγος>, iar discursul rațional presupune o multiplicitate. Prin urmare, Sufletul trece alături de Unu căzînd în domeniul numărului și al mulțimii.

Trebuie deci *dat fuga dincolo de știință* și în nici un chip nu trebuie să ieșim din condiția unității; ci trebuie să ne separăm de știință, de obiectele științei și de orice alt obiect de contemplație, *chiar și frumos*[38]. Căci orice frumos vine în urma *Aceluia* și derivă din *Acela*, la fel după cum sosește lumina zilei de la Soare.[39] Iată de ce /Platon/ afirmă că /Unul/ „nu poate fi exprimat nici prin viu grai, nici prin scris“[40].

Totuși vorbim și scriem /despre Unu/ îndreptînd /atenția către El/ și deșteptînd /spiritul/ din /somnul/ discursurilor raționale, spre a avea viziunea /Sa/, ca și cînd am arăta calea cuiva care vrea să-L contemple. Și învățătura /din parte-ne/ se face pînă la cale și la trecere, cît despre contemplarea /Unului/, ea cade /numai/ în sarcina celui ce vrea să-L vadă. Iar dacă nu te-ai îndrepta către *viziune*, nici Sufletul nu ar cunoaște strălucirea de Acolo, și nici n-ar suferi și nici n-ar avea în sine un fel de suferință de iubire, proprie îndrăgostitului care se odihnește de a mai vedea, /numai o dată ce e prezent/ în ființa pe care o iubește.

După ce ai primit lumina cea adevărată și ai înconjurat cu lumină întreg Sufletul, deoarece ai ajuns mai aproape /de Unu/, ai suit, fiind însă încă tras înapoi de o greutate care te împiedică să vezi; în fapt, nu ai suit tu singur, ci purtînd și ceva care te oprește să ajungi la El ; sau /alfel spus/, nu ești încă readus la Unu.

Firește, Unul nu e absent *de niciunde* și, totuși, *de oriunde* e absent, astfel încît, deși prezent, nu e prezent decît în acei oameni capabili și pregătiți să-L primească; astfel încît ei să se pună în

---

[38] Urmez varianta de traducere adoptată de Hadot și de Armstrong; Bréhier traduce „il faut abandonner toute autre contemplation, même celle du Beau...“

[39] Plotin reia concentrat comparația Bine (Unu) — Soare din *Republica*, 508e-509a. V. și *1*,I.6,9.

[40] Platon, *Parmenide*, 142a, Platon spune de fapt că „Unul nu poate fi nici numit, nici formulat, nici opinat, nici cunoscut și că nimeni pe lume nu-L poate percepe“.

armonie /cu El/, ca și cînd L-ar atinge și ar intra în contact /cu El/ *prin asemănare și o putere aflată în ei, înrudită cu puterea provenind de la El.* Cînd/ această putere/ se află în condiția în care era cînd a sosit de la /Unul/, atunci poți să-L vezi, în măsura în care se cuvine ca El să facă obiectul contemplației.

Dacă, așadar, nu te afli Acolo, ci ești încă *afară*, din pricina /acelor poveri/, sau a lipsei rațiunii îndrumătoare și care aduce credința în /Unu/, ei bine, pune-te atunci pe tine însuți în cauză din toate aceste motive; și, *după ce te-ai separat de toate, încearcă să fii singur.*[41] Cît privește /teoriile aflate/ în raționamente pe care nu izbutești să le crezi, să gîndești în felul următor:

5. Oricine crede că existențele sînt orînduite de întîmplare, prin efectul spontaneității și că sînt ținute laolaltă de cauze corporale, a fost alungat <ἀπελήλαται> departe, deopotrivă de Zeu, cît și de conceperea Unului.[42] Argumentul /meu/ nu se adresează acestor oameni, ci acelora care au în vedere și existența altei naturi, în afara /aceleia a/ corpurilor, oameni care urcă /măcar/ la nivelul Sufletului.

Or, este necesar ca acești gînditori *să fi gîndit* natura Sufletului, cît și /să admită/ că ea provine de la Intelect și că, deoarece se împărtășește cu rațiune de la acesta din urmă, /Sufletul/ posedă virtutea. Apoi ei vor concepe un *Intelect diferit* de ceea ce se numește /*gîndirea*/ *analitică* și de *rațiunea discursivă* <τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ>. /Distincția apare evidentă/, pentru că deja cugetările se află în disociere și în mișcare, și pentru că științele, fiind cugetările din Suflet, tot ele ajung să se manifeste, deoarece Intelectul este cauza științelor din Suflet.[43]

---

[41] Se observă caracterul personal, chiar voluntar, al misticii plotiniene, absența unui Mîntuitor sau chiar a unui intercesor, spre deosebire de ceea ce se întîmplă în creștinism sau în Gnoză.

[42] Plotin elimină din start discuția cu stoicii și epicureii, care nu acceptau dualitatea Suflet–corp. Discuția aici se poartă cu platonicienii și peripateticienii care nu acceptau că Unul este distinct de Intelect.

[43] Deoarece gîndim asupra naturii Sufletului, trebuie să existe și Intelect, distinct de Suflet de unde să provină gîndirea. Dar Intelectul nu se confundă nici cu cugetările, deoarece acestea sînt în mișcare și divergente, în timp ce Intelectul trebuie să fie imobil și unitar; de asemenea,

Și cînd /omul ajuns aici/ *vede* Intelectul, așa cum /se vede imediat/ ceva senzorial datorită aptitudinii de a fi perceptibil, cînd îl vede deci că se află mai presus de Suflet, că e părintele acestuia — e un *Univers inteligibil* —, el trebuie să afirme că *Intelectul stă în tihnă*, că e o *mișcare neclintită* <ἀτρεμῆ κίνησιν>[44]. Trebuie de asemenea să afirme că Intelectul cuprinde totul în sine și că *este totul*, că e o mulțime indisociabilă și totuși disociabilă. Căci el nu este disociat precum sînt conceptele gîndite unul cîte unul, dar nici cele din el nu se află într-un amestec confuz. Fiecare /Formă/ purcede din el *autonom* <χωρίς>, după cum se întîmplă în științe, unde, deși toate /teoremele/ sînt într-o /unitate/ indivizibilă, totuși fiecare dintre ele rămîne autonomă de celelalte.[45]

Prin urmare, această *mulțime compactă* <τὸ ὁμοῦ πλῆθος> — Universul inteligibil — se află în apropierea Primului, iar rațiunea afirmă că /Intelectul/ există cu necesitate, în caz că cineva acceptă că și Sufletul există. Iar /Intelectul/ este mai presus de Suflet, și totuși nu el este Primul, deoarece nu este nici Unu, nici simplu. *Dar Unul și Principiul tuturor este simplu.*[46]

El este deci anterior celui mai de preț dintre *cele-ce-sînt* /ceva/. (Trebuie, într-adevăr, să existe ceva anterior Intelectului care vrea să fie unu, dar care nu este totuși Unu, ci are aspectul lui Unu, fiindcă Intelectul nu este dispersat în raport cu El. Intelectul stă laolaltă cu sine, în fapt, fără să se atîrne pe sine la distanță /de Unu/, deoarece el vine după Unu, situat totuși în apropierea Unului, dar *a îndrăznit să se separe cumva de Unu*.) Iar minunăția ce

---

Intelectul nu se confundă nici cu principiul cugetător subiectiv, deoarece acesta creează gînduri care există cumva în prealabil în transcedendent/transcendental. Plotin distinge intelectul analitic (numit de Platon *dianoia)* de Intelectul propriu-zis, care reprezintă o facultate intuitivă, sintetică a înțelegerii.

[44] Oximoronul trimite la Mișcătorul imobil al lui Aristotel — Intelectul divin. Intelectul obiectiv al lui Plotin cuprinde în el Formele inteligibile platoniciene, așa după cum intelectul subiectiv cuprinde gîndurile personale.

[45] Din nou modelul științei ipotetico-deductive pentru a descrie unitatea-multiplă a Intelectului, cf.*8*,IV.9,5.

[46] Afirmare a postulatului Principiului unic și a necesității ca el să fie simplu. V.LPIF§H,5

se află înaintea Intelectului este Unul, *care există fără să fie /ceva/* <ὅ μὴ ὄν ἐστιν> pentru ca *să nu-l atribuim pe unu ca predicat al unui subiect.* [47]

În fapt, Unului *nu I se cuvine dat nici un nume*, dar, dacă trebuie totuși numit, la modul general ar putea fi numit în chip adecvat „Unu" ; nu însă în sensul că există /mai întîi/ un subiect, apoi vine Unu /ca predicat al său/. *De aceea /Unul/ este greu de cunoscut și, cel mai bine, El este cunoscut prin odrasla născută din el — Fiinţa.* Căci /El/ conduce Intelectul înspre Fiinţă[48], iar natura Lui este în așa fel încît să fie izvorul celor foarte bune și puterea ce zămislește realităţile, rămînînd însă în Sine. /Această putere/ nu scade, nici nu se află printre cele născute de ea însăși, fiindcă ea este înaintea acestora. Pe ea o numim „Unu" în mod necesar, prin aceea că, numind-o, ne-o indicăm unii altora.

Ajungînd așadar la o *noţiune indivizibilă* și dorind unificarea Sufletului nostru, nu pronunţăm astfel „unu" și „indivizibil", în sensul în care pronunţăm /aceste cuvinte/ în cazul punctului și al unităţii: Căci acest „unu" este începutul cantităţii, care nu ar putea subzista, dacă nu ar exista anterior /ei/ Fiinţa și ceea ce este anterior Fiinţei.[49] Nu trebuie să dăm năvală cu gîndul asupra punctului și monadei, ci să le asemănăm pe acestea cu realităţile /inteligibile/ folosind analogia, în baza simplităţii lor și a fugii lor de mulţime și de divizibil.

---

[47] Hadot aduce o corecţie textului manuscriselor și traduce: „qui n'est pas un, afin qu' «un» ne soit pas, là-aussi, un prédicat qui serait attribué à un sujet différent de lui" (p.89). Nu cred că corecţia este judicioasă, în măsura în care, așa cum credem, în general, prin τὸ ὄν trebuie înţeles „ceea-ce-este ceva" mai curînd decît „ceea-ce-există" pur și simplu, fără capacitate de relaţie. Plotin spune că Unul nu este „ceva", în sensul că nu există un subiect căruia „unu" să-i fie predicatul, deoarece atunci el ar deveni o simplă proprietate universală.

[48] Lecţiunea manuscriselor presupune: „Intelectul conduce înspre Fiinţă", ceea ce a apărut imposibil, în virtutea echivalenţei dintre Intelect și Fiinţă. Plotin vrea să spună că, prin contemplarea lui Unu, Intelectul devine Fiinţă.

[49] Unul aritmetic și punctul geometric presupun existenţa cantităţii, chiar dacă ele sînt lipsite în mod propriu de cantitate. Or, cantitatea este un atribut al Fiinţei, care este însă posterioară Unului absolut.

6. Cum deci să ne referim la Unul și cum trebuie asociat El gîndirii ? De fapt, Unul trebuie înțeles și în alte sensuri decît în acela /care afirmă/ că monada și punctul *unifică*. Căci în acest ultim caz Sufletul, eliminînd dimensiunea și mulțimea numărului, se oprește la *ceva infinitesimal* și se bazează, desigur, pe ceva indivizibil; totuși acest indivizibil era atributul unui subiect divizibil și era atributul unui subiect diferit /de el însuși/. Dar Unul, în cealaltă accepție, „nu este predicatul unui subiect“[50], nici al unui subiect divizibil, nici nu este indivizibil, nici chiar în sensul de mai sus, adică luat ca infinitesimal.

Într-adevăr, El este cel mai mare dintre toate — nu prin dimensiune însă, ci prin putere, astfel încît și ceea ce este fără mărime este /mare/ prin putere. De altminteri chiar și existențele ce vin după Unu sînt /mari/ deși sînt indivizibile și fără părți în privința puterilor lor, dar nu /sînt mari/ în privința maselor /corporale/.[51] Chiar infinitul însuși trebuie conceput nu prin faptul că mărimea sau numărul /asociat/ ar fi inepuizabile, ci prin puterea sa de necuprins.

Într-adevăr, *atunci cînd L-ai gîndi ca pe Intelect sau ca pe un Zeu, El e mai mult /decît acestea/.*[52] Și iarăși, atunci cînd îl faci unu cu gîndirea, și în acest caz *El este mai /unu/* decît orice ți-ai putea imagina, pentru ca /El/ să aibă mai multă unitate chiar decît are noțiunea ta /despre El/.[53] Căci El există *prin sine, fără să aibă nici un predicat*.[54]

---

[50] *Parmenide,* 138a.

[51] Este vorba despre Forme, care nu au masă corporală — deci, din acest punct de vedere sînt inferioare corpurilor, dar le sînt superioare prin puterile lor. Pasajul rămîne neclar și a fost felurit tradus.

[52] La Plotin, Intelectul este numit și „zeu“ ; Unul e mai mult decît un zeu: chiar atributul „divin“ nu i se mai potrivește întru totul.

[53] Pasaj cu lecțiune incertă. Urmez soluția lui Hadot. O altă lecțiune ar da: „și în acest caz, El este mai mult decît un zeu, dacă l-ai reprezenta avînd mai multă unitate decît noțiunea ta /despre El/.“

[54] După ce a arătat că Unul nu poate fi un predicat pentru un subiect, Plotin arată că El nu poate fi nici un subiect pentru un predicat. Gîndul presupune asocierea unui subiect și a unui predicat — o unificare a două entități distincte. Acesta este Intelectul. Unul înseamnă însă o unitate absolută, indisociabilă și astfel, el apare superior „gîndului tău“.

Ai putea gîndi Unul în baza noțiunii de *autosuficiență* a Lui căci trebuie ca el să fie cel mai suficient sieși, mai autonom și mai puțin lipsit de ceva dintre toate cele. Într-adevăr, orice lucru multiplu și care nu e *unu* are lipsuri fiind alcătuit din mai multe /părți/. Ființa are, prin urmare, nevoie de El ca să obțină unitatea. *Dar /Unul/ nu are nevoie de el însuși, de vreme ce /unitatea/ este El însuși.* Lucrul multiplu are nevoie de atîtea /părți/ cîte există /în el/, iar fiecare dintre acestea asociindu-se cu celelalte și nefiindu-și suficientă, are nevoie de celelalte și produce nevoia deopotrivă în fiecare parte, cît și în întregul de acest fel.

Dacă, așadar, trebuie să existe *ceva* pe deplin autonom,[55] *numai* Unul poate fi acel *ceva*, dat fiind că el nu are vreo lipsă nici în raport cu el însuși, nici în raport cu altceva. El nu caută ceva nici ca să fie <ἵνα ᾖ>, nici ca să fie în bunăstare <εὖ ᾖ>, nici ca să se așeze Acolo. Într-adevăr, El este cauza pentru celelalte lucruri și nu ia de la celelalte subzistența; și ce altă fericire i-ar mai putea sosi din afara sa? Astfel, fericirea, bunăstarea nu sînt pentru /Unu/ atribute, de vreme ce */fericirea/ este El însuși.*

Pe de altă parte, El nu are un loc. Într-adevăr, El nu are nevoie de o așezare stabilă, ca și cînd nu s-ar putea susține pe sine. Iar ceea ce are nevoie să fie așezat este neînsuflețit și e o masă care cade, dacă nu este așezată cumva. Restul lucrurilor sînt așezate datorită Lui: datorită Lui ele deopotrivă subzistă și își capătă locul unde au fost rînduite. Însă lucrul care își caută locul este în nevoie. Or, un principiu nu are nevoie de lucrurile care vin după el. *Iar Principiul tuturor nu va avea nevoie de nimic.* Căci ceea ce e în nevoie, e în nevoie deoarece tinde către principiu.[56]

Or, dacă Unul ar fi în nevoie, El ar căuta, desigur, să nu mai fie unu, astfel încît rezultă că va avea nevoie de ceea ce-l nimicește /ca unu/. Însă, orice ar putea fi considerat ca ducînd lipsă de bunăstare, are nevoie de un salvator. *Rezultă că /în acest caz/*

---

[55] O reformulare a postulatului Principiului unic: dacă negăm că există ceva autonom, înseamnă că orice se compune din mai multe părți — și deci nu e *un* principiu — sau se poate reduce la o cauză anterioară — și iarăși nu e *un* principiu.

[56] Lucrurile sînt produse de o cauză, un principiu, ce are un rang ierarhic mai înalt; ele tind să se reîntoarcă la principiul de unde au purces, avînd nevoie de el. Rațiunea finală și rațiunea eficientă tind astfel, la un moment dat, să coincidă la Plotin.

pentru Unu nu există nici un bine, și nici voința de vreun /bine/. Ci El va fi Pestebine <ὑπεράγαθον> și *nu va fi un bine pentru El însuși*, dar va fi un bine pentru rest, dacă vreun lucru are capacitatea să se împărtășească din El.[57] De asemenea, nu există /în El/ nici gîndire pentru ca să nu existe alterare. Nici mișcare nu există, pentru că El este anterior mișcării și gîndirii.[58] Căci la ce ar putea El gîndi ? La Sine însuși ?

Așadar, /s-ar putea crede că, aflat/ înaintea gîndirii, El va fi în ignoranță și va duce lipsă de gîndire, pentru ca să se cunoască pe sine, tocmai El, care își este suficient sieși ! De fapt, nu /înseamnă că/ El va fi în ignoranță, fiindcă nici nu se cunoaște, nici nu se gîndește pe Sine: căci ignoranța are drept obiect un lucru diferit /de subiectul care ignoră/, și, în acest caz, cineva îl ignoră pe un altul. Singur El însă nici nu cunoaște, nici nu are ce să ignore; *și fiind, în comuniune cu Sine* <συνόν>, *nu are nevoie să se gîndească pe Sine.*[59]

De fapt, nici măcar „comuniunea cu sine" nu trebuie să I-o atribui /în sens propriu/, pentru ca să-I conservi unitatea, ci trebuie să-I iei gîndirea, comuniunea cu sine[60], gîndirea de sine, ca și a restului lucrurilor. Căci El nu trebuie orînduit la nivelul subiectului gînditor, ci mai curînd la cel al gîndirii. Or, gîndirea nu gîndește, ci este pentru un altul cauza actului de a gîndi. Iar cauza nu este totuna cu cauzatul. Prin urmare, *cauza tuturor nu poate fi nici unul dintre lucrurile cauzate.*

De fapt, nici măcar nu trebuie numit „bine" Acesta care produce /binele/; dar, altminteri /considerat/, /El/ *este* Binele, situat deasupra tuturor celor bune.[61]

---

[57] Unul este Bine pentru rest, dar nu și pentru sine, deoarece Plotin vrea să elimine orice posibilitate de mișcare și de schimbare. Iată deci că identificarea Unului cu Binele este relativizată de Plotin: Unul este Binele, dar nu pentru El însuși, ci pentru toate celelalte lucruri.

[58] Plotin utilizează aici ceea ce mai tîrziu se va numi „teologie negativă" : lui Dumnezeu (Unul) i se neagă pe rînd toate atributele posibile, deoarece El este incomprehensibil.

[59] Polemică cu Aristotel pentru care principiul suprem este Intelectul care se gîndește pe sine.

[60] Preferabilă lecțiunea propusă de P.Hadot τὸ συνεῖναι în loc de τὸ συνιέναι „a înțelege".

[61] Dacă Unul este cauza a tot ceea ce este bun, el nu poate fi, în sens propriu, Bine. Ca Principiu însă, el poate fi numit „Bine". De fapt, prac-

7. Dacă însă nu reușești să-ți precizezi opinia /despre Unu/, deoarece El nu are nici unul dintre atributele de mai sus, concentrează-te asupra lor; /apoi/, îndepărtîndu-te de ele, privește: *privește însă fără să arunci cugetul în afară.* Căci El nu zace în vreun loc, lipsind celelalte existențe de /prezența/ sa, *ci este prezent pentru cine poate să-L atingă, dar pentru cel neînstare, absentează.*

Așa cum în celelalte cazuri, nu este posibil ca cineva să se gîndească la un obiect, atunci cînd are mintea fixată asupra altuia și cînd șade alături de un altul, ci trebuie să nu adauge nimic obiectului gîndirii, pentru ca acela să rămînă obiectul gîndit el însuși, tot așa trebuie și aici concepute lucrurile: nu e cu putință să-L gîndești pe Acela, avînd în suflet întipărirea altui obiect, atunci cînd această întipărire este activă. De asemenea, atunci cînd Sufletul este prins și stăpînit de alte preocupări, el nu poate să se lase întipărit de amprenta obiectului contrar; ci, precum se spune în legătură cu Materia, că ea trebuie să fie lipsită de orice calitate, dacă urmează să primească întipăririle tuturor lucrurilor, la fel — și cu atît mai mult — *trebuie ca Sufletul să fie lipsit de gînduri*, dacă urmează să nu existe nici o piedică pentru ca Sufletul *să se umple și să se lumineze cu Natura cea dintîi.*

Dacă aceasta /este așa/, trebuie ca, după ce ai alungat deoparte tot ceea ce este exterior, *să te întorci cu totul spre înlăuntru și să nu te înclini deloc spre în afară.* Ci, după ce le-ai ignorat pe toate /cele exterioare/, chiar și înainte de a te afla în dispoziția /adecvată/, ba chiar și înainte de a fi în domeniul Formelor[62], *după ce ai ignorat chiar și faptul că tu însuți te afli în contemplarea Aceluia*, <ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὑτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι>[63]

---

ticarea teologiei negative obligă la eliminarea pe rînd a tuturor atributelor pozitive asociate cu Unul: el nu poate fi nici gîndire, nici subiect gînditor, nici Ființă sau existență și nici măcar Bine. Chiar a-l numi „unu", sau „coabitînd cu sine" este un mod impropriu de a vorbi despre El, care trebuie considerat cu totul inefabil. Pe de altă parte, urmînd calea „teologiei pozitive" în calitate de principiu și fundament a tot ce există, Unul este și Ființă, și Bine, și Gîndire. Formula lui Plotin, abia atinsă de aripa creștinismului, va fi reluată în secolul al V-lea de Pseudo-Dionysios Areopagitul, în *Numele divine.*

[62] Pasaj cu sens neclar, tradus în fel și chip.

[63] Text ambiguu pe care P. Hadot îl traduce: „dans un non-savoir de lui-même, il faut devenir possedé par Lui dans la vision..." (Hadot, P.,

trebuie ca, însoțindu-te cu El timp îndestulător, să vii să dai de veste și altuia, dacă poți, despre unirea /ta/ de Acolo.[64] (Avînd parte, pesemne, de o asemenea unire, Minos a avut reputația de a fi fost „intimul lui Zeus“[65]. Or, amintindu-și de /această însoțire divină/, el a instituit legile în chip de imagini ale ei, dat fiind că, în vederea instituirii legilor, el a fost fecundat printr-o atingere divină.)

Sau, dacă socotești că treburile politice nu sînt demne de tine, rămîi, dacă vrei, *sus*[66] — e un simțămînt pe care l-ar putea avea și *cel care a văzut mult!*[67]

/Platon/ spune însă că [Zeul][68] nu este în afara nimănui, ci El îi însoțește pe toți oamenii, chiar dacă ei Îl ignoră. *Căci ei fug în*

Plotin — Traité 9 (VI.9), Paris, 1994, p.98) Cred totuși că sensul pasajului este că, pentru contemplarea lui Unu, nu este suficient numai să lași deoparte orice gînd străin, dar trebuie să uiți chiar și de faptul contemplării Unului. Pentru Plotin, conștiința înseamnă că Sufletul este centrat pe partea sa medie, rațională; or, în vederea contemplării, trebuie ca Sufletul să se identifice cu partea sa superioară, aflată în contact nemijlocit cu Intelectul și care este supra-conștientă. (v. LPIF§H,6,3)

64 Este foarte interesant și modern totodată acest mod de plonjon în inconștientul superior conștiinței, asociat de Plotin cu căutarea lui Unu. Sufletul trebuie să se elibereze nu numai de impulsurile trupești, dar și de gînduri, de prezența Formelor, trebuie să se golească chiar și de conștientizarea că se află în căutarea lui Unu. S-a vorbit, în asemenea cazuri, despre influențe indiene asupra lui Plotin, ceea ce totuși nu pare a fi cazul. V.LPIF§H,8

65 Homer, *Od.* XIX, 178. Metafore erotice ale unirii, însoțirii, intimității.

66 Acest „sus“ e folosit numai metaforic. În fapt, cum se vede din restul tratatului, ca și din alte locuri, apropierea de Unu nu este o „ascensiune“ a Sufletului, ci o afundare a acestuia în sinele cel mai adînc. Contemplația la Plotin este, în chip manifest, o sondare a interiorității, a sinelui. V. și LPIF§I.

67 Expresia amintește de limbajul misterelor eleusine. V. infra. În *Republica,* Platon cerea filozofului care contemplase suficient Forma Binelui, să coboare din nou în Peșteră, și să asume conducerea statului. Plotin îngăduie filozofului să rămînă în afara treburilor publice, dacă dorește. Totuși, se pare că Plotin se gîndea la un moment dat să întemeieze, cu sprijinul împăratului Gallienus, o cetate a filozofilor: Platonopolis.

68 Lecțiune incertă; cred că mai potrivit ar fi „Unul“.

afara Lui, sau, mai exact, *în afara lor înșile*. Prin urmare, nu pot să-l prindă pe Cel de care au fugit, nici, cînd s-au pierdut pe ei înșiși, nu au cum să caute un alt /zeu/. Nici măcar un copil nu-și va cunoaște părintele, dacă, în sminteala sa, iese din sine însuși! *Dar cel ce a aflat cine este, va ști și de unde vine.*

8. Dacă, prin urmare, un Suflet se va cunoaște pe sine în restul timpului și dacă va ști că mișcarea sa nu este rectilinie — afară doar dacă s-ar întrerupe — și că mișcarea sa naturală, care-i circulară[69], nu se înfăptuiește în jurul a ceva exterior, ci în jurul unui centru /interior/, și că este centrul de unde originează cercul, *atunci Sufletul se va roti în jurul acelui centru de unde provine; el se va ancora de centru, adunîndu-se pe sine către acel punct.* Către acesta ar trebui să fie purtate toate Sufletele, dar numai Sufletele zeilor sînt de-a pururea purtate spre El. Căci Zei sînt /Sufletele/ purtate spre El.[70] Într-adevăr, un zeu este ființa asociată Aceluia, în vreme ce comunul oamenilor și animalele se află departe.

Oare ceea ce căutăm este acest punct, /conceput/ ca un centru al Sufletului? Sau trebuie să gîndim *altceva*, /un punct/ unde, ca să spunem așa, coincid toate centrele și să considerăm aceasta prin analogie cu centrul cercului concret? Căci Sufletul nu este un cerc de acest fel, adică o figură /geometrică/, ci /facem analogia fiindcă/ *natura originară*[71] se află în el și în jurul lui, și fiindcă /Sufletele se desfac /dintr-un astfel /de centru/ și, încă mai mult, fiindcă în întregul lor, ele sînt separate.

În fapt însă, deoarece o parte a noastră este prinsă de corp (precum atunci cînd cineva are picioarele în apă, dar restul trupului iese deasupra), atunci cînd ne înălțăm deasupra corpului prin partea /noastră/ care nu s-a cufundat /în corp/, ne atașăm cu această

[69] *14*, II.2,2, unde Plotin va explica de ce și în ce sens se poate spune că mișcarea naturală a Sufletului este circulară. Circularitatea este înțeleasă ca o asociere între identitatea stării pe loc (proprie Intelectului) și alteritatea mișcării rectilinii, proprii elementelor materiale.

[70] *Phaidros*, 247c-d. Este, de asemenea, vorba despre Sufletele planetelor și ale Cerului antrenate într-o veșnică mișcare circulară.

[71] *Republica*, 611d. Platon compara Sufletul cu zeul marin Glaucos, de nerecunoscut în ființa sau adevărată din pricina depunerilor marine de mîl, scoici și alge.

/parte de sus/, corespunzătoare centrului nostru de ceea ce se poate numi *centrul universal*, odihnindu-ne acolo, precum centrele cercurilor meridiane sînt atașate de centrul sferei care le cuprinde pe toate.[72]

Or, dacă cercurile respective ar fi corporale și nu sufletești, ele s-ar atașa centrului în mod spațial, și, cum centrul respectiv s-ar afla undeva în spațiu, /cercurile/ s-ar roti în jurul său. Dar, fiindcă Sufletele sînt inteligibile, iar Acela se află mai presus de Intelect, trebuie să concepem atașarea respectivă bazată pe alte puteri, în baza cărora subiectul gînditor se asociază obiectului gîndirii; mai mult, trebuie să vedem că subiectul gînditor este prezent /pentru obiectul gîndirii/ în baza asemănării și a identității /cu acesta din urmă/ și că el se asociază cu ceea ce se înrudește, dacă nimic nu se opune.[73]

Corpurile sînt împiedicate de alte corpuri să comunice între ele, dar realitățile incorporale nu sînt oprite să comunice din cauza corpurilor. Ele nu sînt separate între ele de spațiu, ci de alteritate și diferență. Cînd deci alteritatea /dintre subiect și obiect/ nu ar fi prezentă, cele care nu mai au alteritate sînt prezente /permanent/ unele pentru celelalte.[74]

Prin urmare, Acela, neavînd /în sine/ nici o alteritate, este prezent de-a pururea /pentru noi/, în vreme ce noi /sîntem prezenți pentru El/ numai atunci cînd nu avem /alteritate în noi/. *Nu Acela tinde spre noi, pentru ca să se rotească în juru-ne, ci noi tindem spre Acela, pentru ca să ne rotim în juru-I. Și de-a pururea /ne rotim/ în jurul Lui, dar nu privim întotdeauna către El.* Ci /sîntem/ precum un cor ce-și intonează cîntul de adio /la sfîrși-

[72] Cercurile meridiane ale unei sfere au centrele în același punct cu centrul sferei. La fel — spune Plotin — centrele Sufletelor individuale (adică Intelectele individuale) coincid cu centrul Sufletului universal, adică cu Intelectul universal.

[73] Principiu gnoseologic esențial la Plotin: cunoașterea entităților inteligibile este posibilă în măsura în care Sufletul devine el însuși inteligibil, asemănător obiectului de cunoscut: *similia similibus noscuntur.*

[74] Contemplarea lui Unu șterge distincția dintre obiect și subiect, deoarece cele două ajung să coincidă, așa cum postularea lui Unu elimină dualitatea dintre subiect și predicat, prezentă la nivelul Ființei-Intelect.

tul reprezentației/ <ἐξᾴδων>[75]; chiar dacă corul se învîrte în jurul corifeului, el s-ar putea întoarce /totuși/ și către privitorii din afară <τὸ ἔξω τῆς θέας[76]>. Dar, cînd s-ar reîntoarce spre interior, abia atunci cîntă frumos corul și /abia atunci/ el se rotește cu adevărat împrejurul corifeului. La fel și noi: ne găsim întotdeauna în jurul Lui, iar atunci cînd nu am face-o, vom pieri cu totul și nu vom mai exista deloc.

Dar *noi nu ne ațintim privirile întotdeauna spre El*; însă, cînd ne uităm la El, *atunci* ne întîlnim țelul și pacea, abia *atunci* reușim să nu mai cîntăm rău <μὴ ἀπᾴδειν>, dansînd cu adevărat hora îndumnezeită împrejurul Lui![77]

9. În hora aceasta, vezi izvorul vieții, izvorul Intelectului, Principiul existenței, cauza Binelui, rădăcina Sufletului. Însă toate acestea *nu se revarsă din El, în așa fel încît să-L diminueze*, căci nu avem de-a face cu o masă corporală. Altminteri, cele generate /de El/ ar fi pieritoare. Numai că ele sînt eterne, fiindcă Principiul lor rămîne mereu la fel, fără să se distribuie în ele, ci rămînînd întreg /în fiecare/.[78] Iată de ce și cele generate rămîn permanent. După cum, atîta timp cît Soarele continuă să existe, continuă să existe și lumina.

Căci noi nu am fost tăiați /de la rădăcina aceea/, nici nu sîntem separați de ea; chiar dacă natura corpului, căzînd peste noi, ne tîrăște /spre în afară/. Noi răsuflăm ușurați și sîntem mîntuiți nu fiindcă Acela /la un moment dat/ dăruiește, iar apoi se ține

---

[75] Interpretarea lui ἐξᾴδων a creat probleme: unii, precum Bréhier, au ignorat preverbul, și au tradus prin „cîntînd", alții au încercat unele corecții ale textului: de pildă, Hadot citește ἀπᾴδων adică „cîntînd rău, dizarmonic", Meijer: „privind în afară". În ceea ce mă privește, cred că sensul este: „cîntînd ultimul cînt, cîntînd „exodos"-ul dramei. Probabil că era obiceiul ca, drept adio, corul să se întoarcă spre spectatori, ceea ce putea crea unele dezacorduri, deoarece coriștii nu mai priveau spre corifeul ce stătea în centru.

[76] Θέα înseamnă atît „spectatori", „locul unde stau spectatorii" la teatru, cît și „viziune". Pasajul înseamnă deci și „către viziunea exterioară".

[77] Nu trebuie uitat că corul grecesc deopotrivă cînta și dansa concomitent.

[78] V. pentru toate aceste imagini, ca și aceea a corului, LPIF§H,2.

deoparte, ci fiindcă El e darnic mereu <χορηγοῦντος>[79], cît timp /El/ ar fi ceea ce este.

Existăm chiar într-o măsură mai mare, dacă ne înclinăm înspre El cît și înspre bine, chiar Aici fiind, în vreme ce, fie și numai faptul de a ne găsi departe /de El/ înseamnă că ne este mai rău. Chiar și Aici Sufletul se odihnește ajungînd în afara relelor, după ce a dat fuga într-un loc purificat de rele. Chiar și Aici Sufletul gîndește <νοεῖ> /fără discursivitate/, chiar și Aici este imperturbabil, iar viața cea adevărată este și Aici![80]

Căci /traiul/ de acum, fără un zeu, este o urmă a vieții, care imită *viața cea /adevărată/*, în timp ce viața de Acolo este manifestarea Intelectului. Și făcîndu-se manifestă, ea zămislește în tihnă zei, atingîndu-L; ea zămislește frumusețe, zămislește dreptate, zămislește virtute. Într-adevăr, /natura/ Sufletului este grea cu toate acestea, după ce a fost fecundată de Zeu[81]; iar Acesta îi este principiul și finalitatea.

Îi este principiul, fiindcă de Acolo provine /Sufletul/. Îi este finalitatea fiindcă binele /ei/ Acolo se află, și fiindcă, după ce ajunge Acolo, /natura/ Sufletului devine ceea ce cu adevărat era /cîndva/. În lumea de Aici, într-adevăr, și în aceste /trupuri ale noastre/ „există căderea, surghiunul și pierderea aripilor".[82] Iar că Binele se află Acolo o arată și Eros care e consubstanțial cu Sufletul; după cum în picturi și în mituri se spune că Eros a fost unit cu /naturile/ Sufletelor.

Or, de vreme ce /natura/ Sufletului este diferită de Zeu, dar se trage totuși de la Zeu, ea îl iubește în chip necesar /pe Zeu/.

---

[79] Acest verb, adesea folosit de Plotin pentru a exprima generozitatea cu care Unul, dar și Intelectul și Sufletul dăruiesc, înseamnă la propriu, „a fi choreg". „Choregul" era inițial conducătorul corului, dar apoi, la Atena, era un cetățean bogat care sponsoriza repetițiile și onorariile corului. Asocierea cu imaginea precedentă a corului care cîntă rotindu-se în jurul corifeului este evidentă.

[80] Plotin polemizează cu dualiștii și gnosticii care afirmă că numai după moarte Sufletul poate reveni „în patrie" și că Aici nu este decît al suferinței și „prizonieratului".

[81] În grecește, „Suflet" (psyche) este de genul feminin, ceea ce permite metafora lui Plotin. În traducere, am recurs la un expedient „natura sufletului". Prin „Zeu", cel mai probabil este de înțeles aici Unul.

[82] Platon, *Phaidros*, 246C, 248C.

Și aflîndu-se Acolo, ea posedă „Erosul ceresc“, în timp ce Aici iubirea sa devine „Erosul vulgar“. *Acolo* se află „Afrodita cerească“, Aici o avem drept însoțitoare pe „Afrodita vulgară“. De fapt, orice Suflet este Afrodita. Asta exprimă alegoric „nașterea Afroditei și /faptul/ că Eros se naște împreună cu ea.“[83]

Prin urmare, /natura/ Sufletului îl iubește pe Zeu cu o iubire firească și voind să rămînă laolaltă /cu el/, precum o fecioară iubește un tată vrednic cu o iubire vrednică. Dar cînd ajunge să se nască /în trup/, parcă este amăgită de pețitori; ea a schimbat /iubirea dintîi/ pe o iubire pămînteană și este siluită din cauza absenței Tatălui. Dar cînd ajunge să urască siluirea de Aici și cînd se purifică de /ticăloșiile/ de Aici, atunci, dacă se duce iarăși la Tatăl ei, are parte /iarăși/ de fericire.[84]

Iar cei cărora această pățanie le este necunoscută, să ia seamă la iubirile de Aici: în ce fel ai de-a face cu cei pe care îi iubești cel mai mult, și /să știe/ că aceste făpturi iubite sînt muritoare, vătămătoare — iubiri pentru umbre, iubiri inconsistente; /să știe/ că toate acestea nici nu erau cu adevărat iubite, nici nu reprezentau binele nostru, nici ceea ce noi căutăm. Dimpotrivă, Acolo se află iubitul autentic, cu care-ți este cu putință să te unești, împărtășindu-te din El și posedîndu-L în chip autentic, fără ca, *dinspre în afară* să fii îmbrățișat de carne.

Cine a văzut știe ce spun[85]: anume că Sufletul posedă *o altă viață*, atunci cînd merge înainte, se apropie de El și se împărtășește din El, astfel încît ajunge în condiția de a ști că dăruitorul vieții celei adevărate este de față; nu mai are nevoie, atunci, de nimic mai mult. Dimpotrivă, el trebuie să se despoaie de rest și să oprească în această singurătate, *să devină această singurătate*, tăind de la sine tot surplusul de care noi sîntem înconjurați. Așa încît să ne grăbim să ieșim de Aici și să ne mîniem că mai sîntem legați de lanțurile lumii de dincoace <ἐπὶ θάτερα>, ca să-L îmbrățișăm

[83] Platon, *Banchetul*, 180d. Ideea că orice Suflet este Afrodita înseamnă că orice Suflet zămislește iubirea divină care îl poartă spre Unu.

[84] Acest scenariu mitic a fost pus în legătură cu anumite mitologii gnostice, ca cele imaginate de Valentinus, unde, în general, Sophia, se îndepărtează de Tată și se cufundă în prizonieratul Materiei. Lipsește însă, la Plotin, Mîntuitorul sau intercesorul.

[85] Formulă rituală a misterelor eleusine. Cf.*1*,I.6,7.

cu întregul nostru și să nu avem nici o parte prin care să nu intrăm în contact cu Zeul!

Este cu putință deci ca Aici să-l vezi și pe Acela, să-ți vezi și Sinele, după cum ai îngăduința <θέμις> să vezi: Sinele /să ți-l vezi/ strălucitor, plin de o lumină inteligibilă; mai curînd *Sinele însuși devenit lumină pură*, neîngreunată, ușoară, devenit un Zeu, ba mai degrabă *fiind* Zeu. /Sinele tău/ — învăpăiat în acel moment, dar, în caz că s-ar mai îngreuna din nou /cu povara trupului/, semănînd cu /un foc/ ce se stinge...

10. Dar de ce oare el nu rămîne Acolo? Da, /se întîmplă căderea sa/ fiindcă el nu a ieșit încă în întregime /de Aici/! Va avea însă cîndva, va avea permanența viziunii omul ce nu mai e tulburat de trup![86] Or, nu e tulburată partea care *a văzut*, ci cealaltă /parte din noi e tulburată/, atunci cînd *partea care a văzut* se lenevește să vadă, fără însă să piardă cunoașterea manifestată în demonstrații, în convingeri și în raționamentul din Suflet. Numai că faptul de *a vedea,* cît și /subiectul/ care a văzut nu sînt rațiune discursivă, ci sînt mai bune decît rațiunea, anterioare ei și mai presus de ea, după cum e cazul și cu obiectul *vederii*.[87]

Văzîndu-se pe sine atunci cînd *vede*, omul *va vedea* ceva la fel /ca Unul/; ba, mai curînd, el se va uni cu /Unul/ ce-i în acest fel și se va percepe pe sine în acest fel, *devenit simplu*.[88] Dar, pesemne, nu trebuie spus nici măcar „va vedea": Într-adevăr, (dacă trebuie vorbit despre două lucruri — subiectul văzător și obiectul văzut, căci ambele nu sînt același lucru — ar fi o îndrăzneală de susținut așa ceva!) văzătorul nici nu vede lucrul văzut *atunci* /în momentul contemplației/, nici nu-l deosebește /de el însuși/, nici nu-și reprezintă că sînt două entități, ci se întîmplă de parcă a devenit un altul și nici el însuși, nici însușirile sale nu mai au

[86] Evident, după moarte.

[87] „Vederea" este superioară rațiunii discursive, deoarece „vederea" unifică în vreme ce raționamentul separă și analizează, ținînd Sufletul cel mult la nivelul Intelectului. V. infra.

[88] Identitatea și identificarea în cadrul viziunii mistice dintre subiect și obiect — temă fundamentală a lui Plotin. Pasajul poate fi tradus și astfel: „...omul va vedea ceva la fel /ca sinele/; ba mai curînd, el se va uni /cu sinele/ ce-i astfel și se va percepe devenit simplu..."

vreo contribuție Acolo. Ajungînd să fie unul /cu El/, de parcă și-ar fixa centrul său în centrul /Lui/. În fapt, chiar și Aici, cînd /văzătorul și obiectul vederii/ se întîlnesc, formează o unitate, dar atunci cînd văzătorul se separă de lucrul văzut, ei formează o dualitate.

Astfel și noi în acest moment spunem că /El/ este altceva /decît văzătorul/. Tocmai de aceea este atît de anevoie de lămurit viziunea: într-adevăr, cum L-ai putea vesti ca pe altceva /decît ești tu însuți/, dacă, *atunci* cînd te-ai aflat în contemplație, nu L-ai *văzut* pe *Acela* ca fiind altceva, *ci ca pe o unitate cu tine însuți?*

11. Iată ce vrea să lămurească porunca inițierilor acestora — anume să nu divulgi nimic celor neinițiați; ea a interzis ca divinul să fie arătat altuia[89], deoarece el nu poate fi divulgat decît omului care ar avea norocul să-L *vadă* el însuși.

Deoarece nu *doi* erau, ci *unu* era văzătorul față de văzut — aș zice nu „văzut“, ci *unit* cu el — dacă văzătorul și-ar aminti *cum* a fost cînd s-a contopit cu Acela[90], ei bine, ar putea păstra atunci la sine o imagine a Aceluia:

/Văzătorul/ era unu și nu exista nici o diferență în Sine, nici față de Sine, nici față de rest. Nimic nu se mișca în Sine; el, care se înălța, nici nu se înflăcăra, nici nu poftea la ceva; nici măcar rațiune, nici gîndire nu exista în el, *nici, în general, el însuși /nu mai exista/*, dacă trebuie spus și aceasta.[91] Ci, de parcă ar fi fost răpit, sau cuprins de delirul divin, omul sta locului în pace, în singurătate; mulțumită Ființei sale neclintite, el nu se apleca în nici

---

[89] Altă traducere posibilă: „divinitatea a interzis ca Acela să fie arătat altuia, deoarece El nu...etc.“

[90] Incertitudine textuală; o altă variantă ar oferi: „dacă văzătorul și-ar aminti, el, care a fost cînd s-a contopit cu Acela...“

[91] Sufletul se eliberează de toate funcțiile sale: înflăcărarea, apetiturile, dar chiar și de funcția rațională; în final se golește complet de orice proprietăți pentru a deveni Unu. Această stare de inconștiență superioară este caracteristică identificării Sufletului cu partea sa superioară aflată în contact direct cu Intelectul, deoarece conștiința și rațiunea sînt, la Plotin, (spre deosebire de Platon, unde *logistikon*-ul formează partea superioară a Sufletului), partea medie, centrală a Sufletului uman, și nu cea superioară.

o parte, nici nu se rotea în jurul său. *El sta pe deplin nemișcat și parcă devenise nemișcarea /însăși/.*

Ai trecut deci în fugă deja nu numai de /corul/ frumuseților, dar ai depășit și Frumosul /însuși/, ai suit deja dincolo de corul virtuților![92] Ești precum un om care, intrînd în adîncul sanctuarului, lasă înapoia sa statuile din templu; statui care celui care iese apoi din sanctuar i se înfățișează în primul rînd[93], urmînd ele *după* viziunea dinăuntru și *după* însoțirea, nu cu o statuie, nu cu o icoană, ci cu El. Statuile sînt deci viziuni de rangul doi.

Dar, probabil, /ceea ce ți se arătase în sanctuar/ nu fusese „viziune“, ci reprezentase *un alt fel de a vedea* — ieșire din sine <ἔκστασις>, simplificare, dăruire de sine <ἐπίδοσις>, năzuință către atingerea /Lui/, rotire împrejur cu mintea <περινόησις> pentru potrivirea /cu El/ — asta dacă vei privi la ceea ce-i înăuntrul sanctuarului. *Dar dacă ai privi în alt mod, nu ți se arată nimic.*

/Vorbele/ de mai sus, prin urmare, sînt imitații /ale trăirii de Acolo/; și se grăiește cu cuvinte aluzive de către interpreții înțelepți în ce fel acel Zeu poate fi *văzut*. Preotul înțelept însă după ce înțelege aluzia, ar putea cunoaște viziunea cea adevărată ajungînd Acolo, în sanctuar. Și chiar dacă nu ar ajunge /Acolo/ și ar socoti că *acel sanctuar este ceva invizibil*, va cunoaște și izvorul, și Principiul și va ști că vede Principiul prin mijlocirea Principiului și că *asemănătorul se unește cu asemănătorul*; astfel că nu va lăsa deoparte nimic dintre realitățile divine pe care un Suflet poa-

---

[92] În *Banchetul*, 210a-211d, Platon, prin vocea Diotimei, descrie ascensiunea de la iubirea pentru un singur corp frumos, trecînd prin iubirea pentru toate corpurile frumoase, apoi pentru ocupațiile și virtuțile frumoase, pentru științele frumoase, pînă la contemplarea Frumosului în sine. Acesta este prezentat ca fiind capătul ascensiunii (211c-d); or, cum se vede, la Plotin, chiar Frumosul în sine (aflat la nivelul Intelectului) nu formează decît „antecamera“ Unului, care nici măcar Bine, în sens propriu, nu mai poate fi numit. Diferența față de Platon este notabilă, în pofida tuturor eforturilor lui Plotin de a se prezenta ca un simplu platonician ortodox (*10*,V.1,8).

[93] „Statuile reprezintă, desigur, lumea Formelor și nivelul Intelectului. Utilizarea limbajului misterelor este frecventă în filozofia Antichității tîrzii — la Porfir, Proclos, Olympiodoros, Hermeias. Trebuie observat însă că, la Plotin, „sanctuarul“ este în interior. V. și cartea mea, *Ecclesiocratia*, București, 1998, cap.4–5.

te să le cuprindă. Și cere de la viziune *restul* — ce e înaintea viziunii: pentru cel care le-a depășit pe toate, *restul* înseamnă Ceea ce-i înaintea tuturor.

Or, natura Sufletului nu va ajunge la inexistența totală, ci coborînd, va sosi unde-i rău, și, în acest fel, /va sosi/ la inexistență, nu totuși la inexistența absolută. Dar, apucînd calea inversă, Sufletul nu va sosi la altceva, ci *va reveni la Sine* și, astfel, el nu sălășluiește în nimic altceva *decît în Sine însuși*: or, faptul ca *Sufletul* să se afle *în Sine însuși /devenit/ singur*, și nu în *ceea-ce-este /ceva/* asta înseamnă să fie în Acela. Devii, așadar, nu Ființă, ci „mai presus de Ființă“[94] pe această cale prin care te însoțești cu El.

Iar dacă te-ai vedea pe tine însuți devenind aceasta, te vei avea pe tine însuți drept asemănare pentru Acela; iar dacă, pornind de la Sinele tău ai trece înspre /Acela/ precum imaginea /conduce/ către modelul ei, atunci ai cunoaște capătul călătoriei tale.[95] Căzînd apoi însă în exteriorul viziunii, deștepți din somn din nou virtutea aflată în tine și te gîndești pe tine că ai fost în chip desăvîrșit orînduit. Iarăși vei deveni ușor prin mijlocirea virtuții și te vei îndrepta spre Intelect și, prin mijlocirea înțelepciunii, te vei duce spre El...[96]

...Aceasta este viața zeilor și a oamenilor divini și preafericiți — îndepărtare de restul întîmplărilor de Aici, viață care nu îndrăgește plăcerile de Aici: ea înseamnă *să fugi singur spre Cel singur*. <φύγη μόνου πρὸς μόνον>[97]

---

[94] *Republica*, 509b.

[95] Evident, funcționează aici ceea ce am numit „asemănarea unilaterală“ : Sufletul seamănă cu Unul, fiindcă a devenit el însuși unificat, Unu, și nu fiindcă ar avea o formă, sau o structură în comun cu Unul, lipsit de formă. (LPIF§H,3)

[96] Permanența în Unu în timpul vieții este cu neputință și Sufletul recade. Dar el poate deveni „ușor“ din nou, mai întîi practicînd virtuțile și ajungînd astfel la nivelul Intelectului, apoi pornind de la acesta (prin intermediul „înțelepciunii“ — adică al viziunii) se poate îndrepta din nou spre identificarea cu Unul.

[97] „Monos“, în greacă, înseamnă deopotrivă „singur“, cît și „singuratic“, „unic“, dar și „lipsit de..“, „eliberat de..“. O altă traducere posibilă, mai exactă — ce ar pierde însă frumusețea formulei finale a lui Plotin — ar fi: „Ea e o fugă a unui om eliberat de surplusuri spre El care este singur și unic.“ Cf. și metafora bărcii a lui Numenios din Apameea în LPIF§H,2,3.

DESPRE CELE TREI IPOSTAZE PRIMORDIALE

10,V.1

Tema

Acest tratat arată cum trebuie dedusă rațional existența celor trei ipostaze precum și caracteristicile lor principale — Sufletul, Intelectul, Unul. Pe de altă parte, se arată și faptul că ipostazele au o întemeiere în scrierile lui Platon și se susține că doctrina plotiniană „nu este nouă“.

Rezumat

Sufletul s-a individualizat în „căderea“ sa și și-a uitat originea. Dar dacă reflectează, o va redescoperi. Va înțelege că el a creat întregul Univers; apoi va ajunge să conceapă Intelectul, modelul inteligibil al Universului vizibil. Subiectul și obiectul gîndirii formează o unitate în dualitate și generează cele cinci principii supreme din *Sofistul*: ceea-ce este /ceva/, identitatea, alteritatea, mișcarea și starea. Cauza Intelectului este Unul. Problema derivării multiplului din Unu. Unul creează fără să se schimbe sau să se miște. Vechii filozofi și mai ales Platon au vorbit despre cele trei ipostaze. Ipostazele se află în noi înșine, doar că de obicei nu ne dăm seama de existența lor, deoarece ascultăm zgomotele lumii exterioare.

---

1. Ce oare a făcut și face ca Sufletele să uite de Tatăl lor, Zeul? Ce le face ca, deși sînt parcele <μοίρας> sosite de Acolo și Lui îi aparțin, ele deopotrivă să se ignore pe ele însele și să-l ignore pe El?

Îndrăzneala, nașterea, cea dintîi alteritate și voința de a-și aparține lor înșile — iată începutul răului pentru Suflete.[1] Așadar, deoarece se vede că se bucură de independența proprie <αὐτοεξουσίῳ>, și că s-au folosit de multă mișcare originînd în ele însele, au luat-o pe calea opusă /Zeului/ și s-au separat mult de tot /de El/, ele au ajuns să ignore că de Acolo purced ele însele.[2] Pățesc precum copiii, care, dacă sînt smulși de îndată de la părinți și sînt crescuți departe multă vreme, se ignoră atît pe ei înșiși, cît își ignoră și părinții.[3]

Prin urmare, Sufletele nu-l mai văd nici pe Acela, nici nu se mai văd pe ele însele, se disprețuiesc pe ele însele din necunoașterea neamului /lor/, dau cinstire celorlalte lucruri și tuturor mai degrabă decît să cadă în uimire dinaintea lor înșile; fiind uluite și bucurate de acele lucruri, fiind agățate de acelea, ele s-au rupt pe cît le este cu putință de /principiile/ de care au fost îndepărta-

---

[1] Acest început, sau principiu al răului este, prin urmare, voința de individualizare, de separare, deopotrivă de Sufletul universal, cît și de celelalte Suflete individuale. Într-un sens mai larg, răul este voința de a intra în contact cu Materia care, fiind privațiunea completă de Ființă, reprezintă la Plotin Răul absolut. V. și *6*,IV.8.

[2] Este vorba, în sens restrîns, despre Intelect; în sens mai larg despre Unu.

[3] Imaginea este împrumutată din repertoriul tematic al comediei medii și noi, dar reapare și în romanul grec, ca de exemplu *Etiopicele*. De remarcat că ignorarea originii echivalează cu ignorarea esenței, naturii proprii a Sufletului. Cf. *9*,VI.9,7.

te, deoarece nu le-au dat cinstea cuvenită. Urmarea este că cinstirea lucrurilor de Aici și disprețul arătat lor înșile reprezintă cauza completei necunoașteri a Aceluia. Căci atunci cînd un *altul* este căutat și admirat, cel care caută și admiră este de acord, concomitent, că /el însuși/ este inferior /obiectului căutării/.[4] Dar astfel, cînd el se așază pe sine mai prejos decît lucrurile ce devin și pier, cînd se concepe ca cel mai de dispreț și mai pieritor dintre toate pe care le cinstește, el nu și-ar mai putea reprezenta în cuget nici firea, nici puterea Zeului.

De aceea trebuie să ne adresăm în două moduri celor care se află în această condiție, dacă am dori să-i „întoarcem“ către realitățile contrare și *prime* și să-i înălțăm pînă la Cel mai înalt, la Unu și la Primul. Care este cel dintîi mod și care este celălalt? Cel dintîi arată lipsa de valoare a lucrurilor care sînt cinstite acum de Suflet — pe acesta îl vom parcurge mai bine în alte scrieri.

Celălalt mod îi arată și îi reamintește Sufletului de *neamul și demnitatea sa*. Acest mod îl precedă pe primul și, dacă este clarificat, îl va lămuri și pe celălalt. Despre el trebuie să vorbim acum, deoarece el se află aproape de ceea ce căutăm și este de folos pentru /scopul nostru/: căci subiectul cercetător este Sufletul, iar acesta trebuie să știe ce fel de natură are el care cercetează, pentru ca să se cunoască mai întîi pe sine, dacă posedă puterea de a cerceta atare lucruri, și dacă are un astfel de *ochi*, încît să le *vadă*, și dacă se cuvine ca el să facă cercetarea. Or, dacă lucrurile /de cercetat/ îi sînt străine, la ce bun /să le caute/? Însă dacă ele sînt înrudite /cu sine/, chiar că se cuvine /să le caute/ și el poate să le și găsească![5]

2. *Orice Suflet* să ia aminte mai întîi la aceasta: *el* a creat toate animalele insuflîndu-le viața — deopotrivă pe cele pe care le hrănește pămîntul, cît și pe cele pe care le hrănește apa și pe cele

---

[4] Finalitatea, scopul ce reprezintă rațiunea finală a lucrului este superioară lucrului însuși deoarece rațiunea este superioară rezultatului. Făcîndu-și un scop din lucrurile materiale, Sufletul devine, pe moment, inferior acestora.

[5] Sufletul se cercetează pe sine, așadar subiectul cercetător și obiectul cercetării de fapt coincid. Plotin subliniază mereu că desprinderea Sufletului de devenire și corporalitate înseamnă o revenire a Sufletului la sinele său autentic, un plonjon în sine, o regăsire a sinelui.

ce sînt în aer; tot el a făcut și astrele divine de pe Cer, tot el a făcut Soarele, dar și Marele Cer vizibil. El, Sufletul, le-a împodobit, el le conduce în mișcarea lor circulară ordonată, de vreme ce el este *o natură diferită* de cele pe care le împodobește, de cele pe care le mișcă și pe care le face să trăiască.[6]

Și este necesar ca el să fie mai de preț decît toate acestea, deoarece ele se nasc și pier atunci cînd Sufletul le părăsește sau le dăruiește viața.[7] El însă trăiește veșnic, deoarece el nu se abandonează pe sine însuși.

Iată cum trebuie judecat asupra felului în care dăruirea vieții[8] se face atît în Universul întreg, cît și în fiecare viețuitoare:

Sufletul individual să privească *Marele Suflet* — el, Sufletul individual ce nu-i *mic*, nici lipsit de vrednicia de a cerceta, dacă — printr-o condiție calmă — se îndepărtează de amăgire și de cei care le vrăjesc pe celelalte Suflete. Și nu numai corpul înconjurător să /și-l reprezinte/ rămînînd nemișcat, cît și umorile corpului <ὁ τοῦ σώματος κλύδων>, ci și tot ceea ce e în jur: liniștite marea și aerul, și chiar Cerul însuși care e mai măreț. Să gîndească, apoi, că înspre acesta, situat în repaos, Sufletul *parcă de din afară se scurge de pretutindeni și se revarsă înăuntru*, sosește din toate părțile și le luminează. Așa cum razele Soarelui, învăpăind un nor întunecos, îl fac să strălucească, dăruindu-i o sclipire aurie, la fel și Sufletul, intrînd în trupul Cerului, îi dăruie acestuia viață, nemurire și îl deșteaptă din nemișcare![9]

---

[6] Sufletul individual nu este decît aparent distinct de Sufletul universal, iar acesta din urmă este cel care a creat și menține în viață și în ordine acest Univers vizibil. Plotin admiră frumusețea lui, în care vede semnul frumuseții superioare, incorporale. În momentul în care omul înțelege că el rămîne o individualitate numai dacă o dorește și că se poate gîndi ca Totalitate, „reîntoarcerea“ și „salvarea“ devin posibile. LPIF§H,6

[7] Urmez lecțiunea adoptată de K. Kremer, *Plotin, Seele-Geist-Eines*, Hamburg, 1990, p.210, care urmează în general ediția PH. O altă lecțiune ar da următoarea traducere: „...cînd Sufletul, care le dăruiește viața, le-ar părăsi.“

[8] V. LPIF, nota 147.

[9] Cf. *1*,II,6; frumusețea Universului, ca și a unui corp individual este la Plotin rezultatul prezenței vieții și Sufletului și nu (numai) cel al unor raporturi armonice între părți. Imaginea norului întunecat iluminat de Soare ca ilustrînd prezența Sufletului la Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 41,4. V. PB,5, p.17.

Iar /Cerul/ fiind mișcat etern de către un Suflet care-l pune în mișcare în chip inteligent, a devenit o viețuitoare fericită.[10] Cerul a primit rangul Sufletului care locuiește în el; înainte însă de prezența Sufletului, el era un cadavru — pămînt și apă, sau mai curînd era întunericul Materiei, neființă și „ceea ce urăsc zeii", cum spune cineva.[11] Dar puterea și natura Sufletului ar putea apărea mai evidente și mai clare, dacă ai reflecta la felul în care Sufletul cuprinde și conduce Cerul cu voința sa:

Într-adevăr, Sufletul s-a dăruit pe sine Întregului acesta, cît este el de mare, și a însuflețit orice interval, fie mare, fie mic, deși fiecare corp se află în altă parte, unul fiind într-un loc, altul într-altul, unele ținînd de /mișcări/ contrarii, altele legate de o altă dependență a unelor față de celelalte.[12] Nu este cazul Sufletului: el nu animă, prin cîte o parte a lui, cîte un corp în parte, îmbucătățindu-se, ci, *în întregul său, dă viață tuturor corpurilor*; el este prezent întreg, pretutindeni asemănător părintelui care l-a generat[13] atît în privința unității, cît și a prezenței sale în toate modurile și în toate locurile <κατὰ τὸ πάντῃ>.

Iar Cerul, fiind variat și diferit după loc, formează /totuși/ o unitate datorită acestei puteri /a Sufletului său/ și, tot din pricina lui, un zeu este acest Univers. Și Soarele este un zeu fiindcă e însuflețit, și celelalte astre, și noi din aceeași pricină, dacă există /ceva divin în noi/: „morții, mai degrabă decît bălegarul, sînt de

---

[10] Cf. *Timaios*, 29e-30d ; reapare, inspirată din acel dialog, tema optimistă — a Sufletului care se dăruie pe sine corporalității pentru a o însufleți și ilumina. V. *6*,IV.8,1.

[11] Citat aproximativ după Homer, *Il.*XX,65. Acolo este vorba despre Infern, asimilat de Plotin cu Materia absolută. Plotin sugerează că nici măcar elementele nu existau, fără prezența Sufletului. În fapt, chiar Materia este o creație a Sufletului, într-un prim timp, după care, tot de la Suflet ea primește Formele. (*15*,III.4,1)

[12] Este reluată teza animației universale, prezentă la stoici și care va fi, într-o altă modalitate, adoptată și de Leibniz. Așadar, elementele — apă, pămînt, foc, aer — sînt considerate animate: focul și pămîntul au mișcări „naturale" verticale, dar opuse, în vreme ce apa și aerul au mișcări orizontale mai degrabă suprapuse.

[13] Este vorba despre Intelect, identificat cu Demiurgul platonician din *Timaios*.

azvîrlit"[14]. Iar, pentru zei, cauza faptului că sînt zei este cu necesitate un zeu mai în vîrstă decît acei zei.[15]

Or, Sufletul nostru este de același fel /cu Sufletul universal/; iar dacă l-ai examina cînd e lipsit de adaosuri, luîndu-l purificat, ai găsi /mereu acolo/ același lucru de preț, care e un Suflet, și anume mai de preț decît orice este corporal. Căci toate sînt pămînt; și chiar de-ar fi foc[16], ce ar putea să le aprindă? Și /mai există și/ lucrurile care sînt compuse din aceste elemente, dacă le mai adăugăm apa și aerul. Iar dacă trebuie alergat după ceva fiindcă e însuflețit, de ce să fugi după un altul, în timp ce te neglijezi pe tine însuți? *Cînd admiri însă Sufletul din altul, te admiri pe tine însuți!*[17]

3. Astfel, de vreme ce Sufletul este ceva de preț și divin, fiind încrezător deja că poți urma un zeu cu ajutorul unui astfel de lucru /divin/, suie către el însoțit de o astfel de cauză: în general, *nu te vei duce departe și nici nu sînt multe intermediarele.*[18] Consideră, prin urmare, *vecinătatea Sufletului cu lumea de sus* ca mai divină decît acest /Suflet/ divin; Sufletul vine după /acea lume/ și provine de la ea. Căci deși Sufletul este în felul în care l-a arătat raționamentul, *el este o imagine a Intelectului.* Așa cum expresia exterioară este o imagine a discursului din Suflet, tot așa Sufletul este o expresie a Intelectului, și este întreaga /sa/ manifestare, viața pe care /Intelectul/ o împrăștie pentru subzistența altei /ființe/; așa după cum există o căldură a focului consubstanțială /cu focul, cît și o căldură pe care focul o furnizează /celorlalte obiecte/.[19]

---

[14] Heraclit, Diels, fr.96. Ideea este că bălegarul este viu, în timp ce morții sînt „morți".

[15] Sufletul, cf.*Timaios* 35c. S-a observat că la Plotin substantivul „zeu", sau adjectivul corespunzător „divin", este folosit cu destulă larghețe (din perspectiva monoteistă). Am urmat lecțiunea lui Armstrong și Harder.

[16] Teorie stoică.

[17] De fapt, nu există decît un singur Suflet, manifestat în chip diferit în diferite locuri. V.LPIF§H,6.

[18] Aluzie critică la teoriile gnostice sau ale altor platonicieni la care intermediarele sufereau un proces inflaționist.

[19] Teoria celor două actualizări: una consubstanțială Ființei lucrului, și cealaltă pe care el o împrăștie, o dăruie în jur.V.*7*,V.4,2 și LPIF§G,3 și §H,6. Această foarte importantă teorie îi permite lui Plotin să conci-

Trebuie conceput însă că Sufletul /aflat/ Acolo nu curge în afara /Intelectului/, ci *că, pe de-o parte, rămîne în el, pe de altă parte, are o ipostază /autonomă/.*[20] Provenind el de la Intelect, Sufletul este o Ființă intelectuală, iar Intelectul său se află în gîndirea discursivă[21], iar desăvîrșirea sa vine iarăși de la Intelect ca de la un părinte care hrănește o odraslă pe care, în comparație cu sine, nu a zămislit-o desăvîrșită. Iar ipostaza /Sufletului/ provine de la Intelect și este o *rațiune formatoare* în actualizare, atunci cînd Sufletul contemplă Intelectul.[22]

Cînd, așadar, Sufletul ar privi țintă spre Intelect, el posedă din interior gîndurile pe care le gîndește și este *în actualizare*. Și doar pe acestea singure trebuie să le numim actualizările Sufletului, cîte au un caracter intelectual și cîte îi vin *de acasă*. Ceea ce e inferior îi sosește din altă parte și reprezintă ceea ce un astfel de Suflet îndură pasiv.[23] Intelectul, prin urmare, îl face încă mai divin, atît prin aceea că îi este părinte, cît și prin faptul că este prezent. Căci nu există nimic intermediar /între Suflet și Intelect/ decît faptul de a fi diferite: există o continuitate între ele, iar Sufletul este receptacolul, în vreme ce Intelectul este forma.[24] Dar și ma-

---

lieze viziunea continuității vieții (pe care o are în comun cu unii stoici) cu necesitatea de a distinge ierarhic ipostazele, așa cum o cerea platonismul.

[20] Prin partea sa consubstanțială cu Intelectul, Sufletul aparține lumii Intelectului; prin partea sa autonomă, el însuflețește corpurile și le devine, uneori, prizonier.

[21] Aceasta este funcția rațională a Sufletului, pe care o poate depăși doar dacă se identifică cu partea superioară, vecină cu Intelectul.

[22] Orice ipostază inferioară, atunci cînd este produsă, are o anumită indeterminare, este nedesăvîrșită. Ea se determină și se desăvîrșește, întorcîndu-se spre ipostaza superioară pe care o regăsește în sine. Excepția este Materia care rămîne indeterminată, deoarece, spre deosebire de celelalte ipostaze, ea nu conține în sine Binele sau Unul, v.LPIF§H,7.

[23] Ceea ce este propriu Sufletului este tendința intelectuală; răul nu este pentru el decît un accident, ceva pasiv, adăugat. În acest fel, Plotin încearcă să mențină dualismul spirit–trup, păstrînd totuși unitatea lumii și responsabilitatea individuală; ceea ce nu e prea ușor.

[24] V. pentru teoria că Intelectul în raport cu Sufletul este precum forma (sau actualizarea) în raport cu materia (virtualitatea), Aristotel, *Despre Suflet,* III,5. Pe de altă, parte, Sufletul este actualizarea Intelectului,

teria Intelectului este frumoasă, fiind ea de tip intelectual și simplă, precum Intelectul.[25]

4. În ce fel este Intelectul care, din motivele de mai sus, s-a dovedit superior Sufletului, ale cărui proprietăți s-au arătat, s-ar putea vedea și din considerațiile următoare:

Dacă ești uimit de acest Univers sensibil atunci cînd privești la măreția, la frumusețea și la ordinea mișcării sale eterne, și dacă iei în seamă și pe zeii din el — unii vizibili[26], alții invizibili — cît și pe Daimoni, animale, plantele toate, apoi te înalți către modelul său și către ceea ce-i mai adevărat, ei bine, să vezi Acolo toate inteligibilele, eterne fiind, avînd de la sine o înțelegere proprie și o viață proprie! Iar diriguitor peste acestea este Intelectul neamestecat, o înțelepciune de nespus, cît și, cu adevărat, viața de *îndestulare* <κόρος>, din timpurile zeului Cronos-Intelect.[27] Căci el, /Intelectul/, cuprinde în sine toate existențele nemuritoare, orice intelect /particular/, orice zeu, orice Suflet, toate în repaos de-a pururea!

Căci de ce ar căuta /Intelectul/ să se schimbe, de vreme ce e fericit? Și încotro s-ar putea îndrepta, dacă le are pe toate la sine? Și nici nu caută să sporească, de vreme ce este desăvîrșit. De aceea, cele existente la el sînt cu toate desăvîrșite pentru ca el să fie desăvîrșit întru totul, neavînd nimic care să nu fie asemenea lui și neavînd nimic în sine care să nu gîndească. El gîndește însă,

---

deci el ar fi forma. Evident, în primul caz, termenul ἐνέργεια este luat în sensul lui aristotelic, ca transformare a indeterminatului în determinat, în timp ce în cel de-al doilea caz, este vorba despre cea de-a doua ἐνέργεια — specific plotiniană — care face manifeste latențele (determinări ascunse, dar reale) ale unui Intelect care este el însuși actualizare.

[25] Materia inteligibilă, v. *12*,II.4. Sufletul se comportă față de Intelect ca materia (receptacolul) față de formă, așa cum susținuse Aristotel în *Despre Suflet;* dar propriu-zis materia Intelectului este materia inteligibilă, substratul Formelor manifestate, sau aspectul latent al Intelectului.

[26] Astrele.

[27] V. și *5*,V.9,8, unde Intelectul era pus în legătură cu Endymion. Aici joc de cuvinte între „Cronos“, zeul în timpul domniei căruia se credea că pe pămînt existase vîrsta de aur, cînd îndestularea și înțelepciunea erau universale, și „koros“ — îndestulare, sațietate — sugerînd desăvîrșirea Intelectului, absența dorinței din el.

fără să caute, ci avînd /ceea ce vrea să gîndească/.[28] Iar beatitudinea sa nu e dobîndită, ci toate /posesiunile sale/ există în eternitate. Eternitatea /sa/ e autentică; pe ea timpul o imită înconjurînd Sufletul, timpul care lasă deoparte unele /lucruri în trecut/ și se năpustește asupra altora /din viitor/.[29]

Într-adevăr, mereu alte, și iarăși alte /înfățișări/ cunoaște Sufletul: el este cînd Socrate, cînd un cal, întotdeauna un individ din cele existente.[30] *Intelectul însă este toate lucrurile.* Căci el le posedă pe toate stînd în nemișcare în sine și el *numai este*, iar cuvîntul „este" îi aparține veșnic, și niciodată nu există pentru el viitorul. Într-adevăr, și atunci /în viitor/, el este; și nu există nici ceva trecut. Căci Acolo nimic nu se trece, ci totul stă nemișcat, dat fiind că există aceleași realități, care se iubesc pe ele însele pentru că sînt astfel.[31]

Iar fiecare dintre aceste existențe este Intelect și Realitate (ceea-ce-este /ceva/), și fiecare Intelect și fiecare Realitate /particulare/ sînt Totalitatea.[32] Și Intelectul constituie Realitatea în baza gîndirii, în vreme ce Realitatea, pentru că este gîndită, oferă Intelectului gîndirea și putința de a fi o Realitate.

Dar cauza gîndirii este *alta* /decît Intelectul/, și tot ea este cauza și pentru Realitate (ceea-ce-este /ceva/). Așadar, ambele — Intelectul și ceea-ce-este /ceva/ — au o *altă cauză.* Căci ele există laolaltă și nu se părăsesc unul pe celălalt, ci formează acest unu, care este totodată două: Intelectul și ceea-ce-este /ceva/ — subiectul și obiectul gîndirii — Intelectul corespunzînd subiectului gînditor, în vreme ce ceea-ce-este /ceva/ corespunde obiectului gîndit. Căci nu

---

[28] Spre deosebire de gîndirea analitică, Intelectul nu gîndește cercetînd, străduindu-se, ci posedînd adevărul printr-o intuiție directă, imediată.

[29] V. Platon, *Timaios,* 37d pentru formula că „timpul este imaginea mișcătoare a eternității".

[30] Cf. *18*.V.7. Sufletul conține toate potențialitățile indivizilor care poate deveni, dar, efectiv, la un moment și într-un anume loc dat, el nu este decît un Suflet individual. Intelectul este în mod actualizat total, deoarece el nu cunoaște timpul și, pentru el, nu există decît un etern prezent.

[31] Formele platoniciene.

[32] Raportul tot–parte, conform logicii incorporalelor: partea e totul și totul se regăsește în fiecare parte.

ar putea exista gîndirea, dacă nu ar exista *alteritatea* dar și *identitatea.* Se nasc, prin urmare, drept */genuri/ primordiale:* Intelectul, Ceea-ce-este /ceva/ (Realitatea), Alteritatea, Identitatea.[33]

Dar gîndirea trebuie să posede întotdeauna atît mișcare, cît și stare. /Are nevoie/ de mișcare, dacă /subiectul/ gîndește, și are nevoie de stare, pentru ca să rămînă același /subiect și obiect al unui anume act de gîndire/. Iar /de alteritate este nevoie/, pentru ca să existe un subiect gînditor și un obiect al gîndirii.[34] Într-adevăr, dacă vei suprima alteritatea, /totul/ devenind unul, *va fi tăcere.*

Dar trebuie ca și printre obiectele gîndirii să existe o alteritate a unora față de celelalte. Și /trebuie să existe/ și identitatea, dat fiind /că fiecare obiect al gîndirii/ formează o unitate cu sine <ἕν ἑαυτῷ>[35] și există ceva comun în toate. Iar diferența /specifică/ este o alteritate. Aceste realități, devenind o multiplicitate, produc numărul și cantitatea. Iar calitatea este proprietatea /particulară/ a fiecăreia dintre aceste realități, din care, luate ca principii, se nasc celelalte lucruri.

5. *Zeul multiplu* acesta <πολὺς> se află deasupra Sufletului, a cărui fire este prinsă de aceste realități /inteligibile/, dacă nu ar

---

[33] Pasajul interpretează cea de-a doua ipoteză din *Parmenide: dacă Unul este ceea-ce-este,* și unde Unul apare ca fiind deopotrivă în mișcare, și în repaos, în identitate și alteritate. (245e) De asemenea, se referă la cele „cinci genuri supreme" despre care vorbește Platon în *Sofistul*, 254d-e: ceea-ce-este /ceva/, identitatea, alteritatea, repaosul și mișcarea. Aici apare și Intelectul, desigur, identic cu ceea-ce-este /ceva/. E interesant de observat cum Plotin combină aceste sugestii din dialogurile platoniciene, pentru a-și legitima: 1) identificarea dintre Intelect și ceea-ce-este; 2) caracterul de unu-multiplu al Intelectului; 3) incompatibilitatea Intelectului astfel prezentat cu Intelectul perfect simplu al lui Aristotel; 4) în consecință, imposibilitatea ca Intelectul să fie Principiul.

[34] Principiul identității ca și cel al non-contradicției presupune „starea", în vremea ce predicația presupune existența alterității. De asemenea, distincția dintre subiectul gînditor și obiectul gîndirii presupune alteritatea.

[35] Se poate traduce și „o unitate prin sine" (cum traduce Bréhier, PB,5,20). Dar aceasta este valabil doar pentru tautologii (sau pentru ceea ce Kant va numi „propoziții analitice apriori". Descrierea nu ar include propozițiile sintetice (unde predicatul nu este inclus logic în subiect).

vrea să se rupă /de ele/. Apropiindu-se de Intelect, și, ca și cînd ar deveni o unitate, Sufletul cercetează:

Cine este cel care a zămislit Intelectul — /se întreabă Sufletul/ — cine este Acela *simplu,* aflat înaintea Intelectului, cel care este cauza existenței, dar și a firii sale multiple, cel care produce numărul? Căci numărul nu este o existență primară, pentru că înaintea dualității există Unul. Dualitatea vine abia în rîndul al doilea; ea are originea și definirea din Unu, în vreme ce ea este indefinită de la sine.[36] Cînd însă Dualitatea ajunge să fie definită, avem deja numărul. Iar numărul este ca o Ființă. Dar și Sufletul este număr. Căci primele realități nu sînt mase și mărimi. Aceste realități grosolane sînt secundare, iar existența lor este luată în considerație de senzație.

Și nici în semințe nu umiditatea este valoroasă, ci ceea ce nu se vede — adică numărul și raportul /numerelor/. Așadar, ceea ce numim Acolo număr, cît și Dualitatea sînt rapoarte și Intelect. Iar Dualitatea indefinită este concepută prin /capacitatea ei de a fi/ substrat /al Formelor/, în timp ce numărul care provine din ea și din Unu este Forma fiecărui lucru, de parcă /acesta/ este format de către Formele care ajung în el. /Numărul/ însă capătă formă din partea lui Unu într-un mod, în altul de la el...

...precum viziunea actualizată. Căci gîndirea este o vedere /a Intelectului/ ce vede /și/ ambele formează o unitate.[37]

6. Cum atunci vede /Intelectul/ și ce anume vede? Și în general în ce fel subzistă el și cum s-a născut din Acela, pentru ca să/-L/ vadă?

---

[36] Pasajul se referă la teoria numerelor transcendente expusă de Platon la bătrînețe, mai ales în cadrul învățăturii orale. Aceste numere sînt alcătuite, în principiu, din Unu și Dualitatea indefinită și constituie materia Formelor. Aristotel combate această teorie în *Metafizica,* M. V. și H. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York, 1990. Este remarcabil că la Plotin *Dualitatea indefinită* este generată de Unu, ceea ce nu era cazul nici la Platon, nici la alți platonicieni, precum Numenios.

[37] Text extrem de corupt, al cărui sens nu mai poate fi reconstituit.

Însă Sufletul cunoaște, desigur, necesitatea ca lucrurile despre care a fost vorba să existe, dar el dorește /să reia întrebarea/ atît de insistent pusă de înțelepții din vechime: *cum e cu putință ca din Unu, care are acele însușiri pe care noi i le atribuim, să capete subzistență orice lucru, fie multiplicitatea, fie dualitatea, fie numărul?* Cum de n-a rămas Unul la sine, astfel încît o atît de mare multiplicitate vizibilă în cuprinsul existențelor, s-a scurs din el? *Or, noi socotim că multiplicitatea trebuie readusă la Unu.*[38]

Să invocăm, dar, pe Zeul însuși, dar nu cu o spusă rostită tare, ci cu Sufletul să ne îndemnăm pe noi înșine spre a-L ruga; pot să se roage astfel *Celui singur cei /deveniți/ singuri.*[39]

Trebuie, prin urmare, să devii un privitor al Aceluia care-i la Sine însuși, *în interiorul /tău/ precum într-un templu.*[40] El rămîne în liniște, pe deasupra tuturor /realităților inteligibile/; iar acestea sînt precum statuile întoarse deja spre lucrurile exterioare. Sau mai curînd, *prima statuie*[41] s-a manifestat spre a fi văzută, strălucitoare, în acest mod.

Pentru orice mobil trebuie să existe ceva spre care el se mișcă. Dar, cum pentru Unu nu există nimic de acest fel, să nu admitem că El se mișcă; ci, dacă se naște ceva posterior Lui, este necesar ca acel ceva să se fi născut, în timp ce El se întoarce etern către Sine.[42] (N-avem a ne preocupa de generarea în timp, o dată

---

[38] Afirmare tranșantă a postulatului Principiului unic. Să se observe că întrebarea pusă de Plotin este dublă: *cum e posibilă derivarea multiplului din Unu* — adică, cum poate fi Unul, care este perfect simplu, Principiu? Și de ce nu a rămas Unul închis în sine? V.LPIF§H,5.

[39] V. finalul *9*,VI.9,9.

[40] Cf. *9*,VI.9. Sufletul este descris constant de Plotin ca templul în sanctuarul căruia se află Unul.

[41] Intelectul.

[42] O frază extrem de dezbătută, datorită ambiguității textului grec. O altă variantă de traducere, la fel de plauzibilă, este: „ci, dacă se naște ceva posterior Lui, este necesar ca acel ceva să se fi născut deoarece acesta din urmă se întoarce etern spre El". Vezi, pentru discuția pasajului, Cristina d'Ancona, „Rereading Ennead V 1(10),7" in *Tradition of Platonism. Essays in Honour of John Dillon,* ed.John Carey, Ashgate, 1999.

ce discutăm despre existențele eterne. Noi le atribuim geneză, în baza raționamentului, prin indicarea cauzei și a rangului lor.)[43]

Prin urmare, trebuie afirmat că ceea ce se naște de Acolo, se naște fără ca /El/ să se miște. Căci dacă s-ar naște ceva, în cazul în care El s-ar mișca, cel născut ar veni al treilea la rînd pornind de la Unu, după Mișcare, și nu al doilea. Dacă există un al doilea termen după El, El îl constituie pe acesta *în nemișcare, fără ca El să încuviințeze, fără să voiască, în general, fără să se miște.*

Cum e cu putință una ca asta? Și ce anume trebuie gîndit că există în jurul lui Unu care stă locului? Există un halou strălucitor <περίλαμψις> ce radiază din El, din El care-și păstrează locul, *precum lumina strălucitoare a Soarelui care țîșnește în jurul lui, născîndu-se mereu din astrul care e nemișcat.*[44]

Și toate existențele, cîtă vreme își păstrează firea, produc din natura lor o ipostază necesară, aflată în jurul lor și îndreptată înspre exterior, ce depinde de puterea lor prezentă, și care este ca o imagine a modelelor din care ea s-a desprins: focul /produce/ căldura ce provine de la el, zăpada nu-și ține răceala numai în interior. Cel mai bine o arată substanțele bine mirositoare: cît timp ele ființează, emană din ele ceva în jur, ceva de care, ca de o prezență /autentică/, se bucură oricine se apropie.[45]

Apoi, toate care au ajuns deja desăvîrșite generează; așadar, și Cel care e veșnic desăvîrșit și etern generează, și anume generează

---

[43] Filozofia greacă considera Universul, astrele, ca și Intelectul și existențele inteligibile, precum Formele, drept eterne. (Prin aceasta ea se deosebea radical de teologia iudeo-creștină pentru care lumea era creată *ex nihilo*.) Or, totuși, toate acestea erau creații ale Unului. Cum este rezolvată contradicția? Încă de la Aristotel, se distinge între geneza ontologică, ce poate fi înțeleasă prin raționament, de geneza în timp. De pildă, o teoremă geometrică derivată poate fi considerată „creată“ de teoremele primare, deși din punct de vedere temporal nu există anterioritate sau posterioritate.

[44] Unul produce fără să se epuizeze în creația sa: iată un principiu neo-platonician esențial. Și Numenios din Apameea, înaintea lui Plotin, vorbise despre această producere fără pierdere de substanță, comparîndu-o cu procesul trecerii învățăturii de la dascăl la elev.

[45] Reapare tema generozității Unului ca și aceea a celor două „energeiai“.

ceva mai prejos de el însuși. Ce să spunem despre cel care este *Cel mai desăvîrșit* /dintre toate/ ? Nimic nu vine din El în afară de existențele care sînt cele mai mari după El. Or, cel mai mare după El este Intelectul și acesta ocupă locul doi.

Iar Intelectul îl privește pe Acela și are nevoie de El singur. Acela însă nu are nevoie deloc de Intelect. Iar ceea ce este generat din ceea ce este superior Intelectului este — putem spune — Intelectul, iar acesta este superior tuturor celorlalte existențe, fiindcă acestea vin după el. După cum și Sufletul este o *expresie și o manifestare* a Intelectului, așa și Intelectul este /o expresie și o manifestare/ a Aceluia.[46]

Dar expresia Sufletului este obscură. Căci în calitate de imagine a Intelectului, Sufletul trebuie să privească spre Intelect. Iar Intelectul, în același fel, trebuie /să privească/ spre Acela, pentru ca să fie Intelect. Îl privește pe El, fără însă să fie separat, ci fiindcă vine după el și între ei nu se află nimic, după cum nu se află nimic nici între Suflet și Intelect.[47]

Orice lucru îl dorește pe acela care l-a zămislit și pe acela îl iubește; și cel mai mult /îl iubește și îl dorește/ cînd ar rămîne singuri, zămislitorul și zămislitul. Iar cînd zămislitorul ar fi și cel mai bun, în mod necesar zămislitul este una cu el, încît se separă /de El/ numai prin alteritatea lor.[48]

7. Susținem că Intelectul este imaginea Aceluia. Trebuie însă vorbit mai clar: în primul rînd /să spunem/ că /Intelectul/ tre-

---

[46] Fiecare ipostază inferioară este o „expresie“ (logos) și o actualizare sau manifestare a ipostazei superioare.

[47] Pe scurt, Plotin descrie cele două mișcări fundamentale: 1) în jos și în afară, prin care Unul se exprimă prin Intelect, Intelectul se exprimă prin Suflet; 2) în sus și înăuntru: Sufletul avînd o expresie proprie „obscură“ (corpul), se întoarce spre Intelect și, laolaltă cu acesta, spre Unu, închizînd cercul. De asemenea, trebuie remarcat accentul pus de Plotin pe continuitatea ipostazelor, pe faptul că ele comunică între ele și că nimic nu se interpune. Această continuitate neomogenă este fundamentală în metafizica lui Plotin, dar și în mistica sa, căci ea explică de ce poate Sufletul individual să ajungă singur să „se salveze“.

[48] Nu se separă și spațial, deoarece în lumea inteligibilă nu există spațiu.

buie să fie cumva odrasla Aceluia și să păstreze multe însușiri ale Aceluia, și să prezinte o asemănare față de El, după cum și lumina are o asemănare cu Soarele. *Dar Acela nu este Intelect.*[49]

Cum zămislește El, așadar, Intelectul? Vede printr-o întoarcere către sine, iar vederea aceasta este Intelectul. Iar ceea ce percepe alt lucru este fie senzația, fie Intelectul. ...Or, senzația este concepută ca o linie, în timp ce Intelectul — ca un cerc. Însă cercul /fizic/ este astfel încît să poată fi divizat, dar în cazul /Intelectului/ nu e așa, nu poate fi divizat.[50] Desigur că și Aici, există unu, numai că Unul este *puterea creatoare a tuturor*. Iar realitățile pe care puterea creatoare a Unului le face să existe gîndirea le vede ca și cînd s-ar separa de această putere /originară/. Altminteri nu ar putea exista Intelect.[51]

Iar /Intelectul/ are de la sine un fel de intuiție a puterii <συναίσθησις τῆς δυνάμεως> /sosite de la Unu/, anume că el, Intelectul, poate să genereze Ființă prin sine și să definească pentru sine ființarea prin puterea sosită de la *Acela.* /De asemenea, Intelectul știe/ că este ca o parte dintre /atributele/ Unului și că de la Acela îi sosește Ființa și că tăria o are de la El, că se desăvîrșește întru Ființă de la Acela și din Acela. El vede că de Acolo are pentru sine — fiind el divizat, provenit din indivizibil — și viața, și gîndirea, și totul, fiindcă Acela nu este nimic din toate acestea. În acest fel, toate purced de la Acela, fiindcă *Acela nu este conținut de o Formă: El este numai Unu și atît.* Și dacă /Unul/ ar fi toate lucrurile, el s-ar regăsi printre cele-ce-sînt /ceva/. De aceea, El nu este nici una dintre realitățile aflate în Intelect.[52]

---

[49] Dimpotrivă, la Aristotel sau la unii platonicieni medii, precum Moderatos sau Numenios, Principiul suprem era Intelect.

[50] Text extrem de corupt și aproape ininteligibil. V. Cristina d'Ancona, „Rereading Ennead V 1(10),7“, în TP, care propune o interpretare a acestei analogii geometrice.

[51] Unul este putere infinită. Intelectul reprezintă o actualizare și de aceea el se separă într-o oarecare măsură de Unu.

[52] Urmez, pentru ultimele două propoziții, varianta textuală a lui Kremer ce se bazează pe PH. Intelectul (fiind sediul Formelor) este toate existențele, sau tot ceea-ce-este /ceva/. Unul nu este nimic, fiindcă nu este ceea-ce-este /ceva/, dar toate existențele provin de la El.

Astfel, toate acele realități sînt Ființe. Ele sînt definite deja și fiecare posedă cumva o Formă. Ceea-ce-este /ceva/ nu trebuie, ca să spunem așa, *să se legene dintr-o parte în alta în indeterminare*[53], ci trebuie să fi fost fixat printr-o *limitare* <ὅρος> și o *oprire* /a gîndului/ <στάσις>. Or, oprirea /gîndului/ pentru existențele inteligibile este *definiția și Forma*, prin care ele își obțin subzistența.

„De acest neam ținînd"[54], Intelectul este în acest fel. E vrednic de cea mai mare puritate, și își are natura provenită nu din altă parte, ci din Primul principiu[55]; și, o dată generat, el le generează pe toate cele împreună cu sine, toată frumusețea Formelor, pe toți zeii inteligibili!

El e plin cu toate realitățile pe care le-a zămislit, și, de parcă le-ar sorbi, le aduce iarăși în sine și nu le /lasă/ să cadă în materie și să fie crescute alături de Rhea, așa cum dau de înțeles misterele și miturile despre zei. /Acestea spun/ că înaintea lui Zeus a existat Cronos, prea-înțeleptul zeu, fiindcă aducea iarăși în sine ceea ce zămislise, după cum și Intelectul este plin și sătul. Se spune că după aceasta, deja fiind sătul, Cronos l-a zămislit pe Zeus.[56] Într-adevăr, Intelectul generează Sufletul, deoarece Intelectul este desăvîrșit. Or, fiind desăvîrșit trebuia să genereze, iar o asemenea posibilitate nu trebuia să rămînă fără fruct. Însă generatul nu avea cum să fie mai bun /decît părintele/ nici în acest caz, ci fiind inferior /aceluia/, trebuie să fie o imagine a sa; el este indefinit din același motiv, dar capătă o definire din partea zămislitorului, ca și cînd ar căpăta formă.[57]

Rodul Intelectului este o rațiune formatoare, o existență /nouă/ — *gîndirea discursivă* <τὸ διανοούμενον>. Aceasta este ceea ce se

---

[53] αἰωρεῖσθαι „a se legăna" este o emendare ingenioasă propusă de PH și urmată de Kremer, în loc de θεωρεῖσθαι, „a fi privit", cum au alte versiuni (PB,5,p.24).

[54] Formulă epică.

[55] O altă variantă textuală: „e propriu Intelectului celui mai pur să fie vrednic să-și aibă natura nu din altă parte...etc."

[56] După cum se vede, pentru Plotin (ca și pentru alți interpreți ai Antichității tîrzii) triada hesiodică Uranos, Cronos, Zeus este asimilată alegoric triadei sale filozofice: Unul, Intelectul, Sufletul; Rhea este Materia, devenirea, numele ei fiind asociat verbului „rheo" — a curge. V. nota 27 și *31*,V.8.

[57] V. nota 22.

rotește în jurul Intelectului — e lumina Intelectului și urma lăsată de el; dintr-o parte, ea este unită cu Intelectul și în acest fel se umple, se bucură, se împărtășește de la el și gîndește, în vreme ce din partea cealaltă, ea se atinge de lucrurile ce vin după ea; mai bine spus, ea însăși generează lucrurile care este necesar să fie inferioare Sufletului.[58] Despre acestea din urmă vom vorbi mai tîrziu. [Divinul ține pînă în acest punct.][59]

8. Din acest motiv, Platon divide realitatea /autentică/ după trei /niveluri/: „toate existențele primare sînt plasate în jurul regelui ce domnește peste toate“ — spune el. „Iar al doilea /rege/ se referă la existențele secunde, în timp ce al treilea — la cele de ordinul trei.“[60] Spune și că /Unul/ este „Tatăl cauzei“[61], iar Intelectul este numit „cauza“[62]. Căci la Platon, Intelectul este Demiurgul. El afirmă că /Demiurgul/ „creează Sufletul în acel crater“[63]. Cît despre „Tatăl cauzei“ adică al Intelectului, /Platon/ afirmă că este Binele și Ceea ce este mai presus de Intelect și „mai presus de Ființă“[64]. Și în multe locuri, el spune că Forma este ceea-ce-este /ceva/ și Intelectul, astfel încît Platon știe că Intelectul /purcede/ de la Bine, iar Sufletul — de la Intelect.[65] Spuse-

---

[58] Este vorba despre partea rațională a Sufletului, partea sa centrală, sediul rațiunii și al conștiinței, identificată aici, cumva, cu Sufletul în ansamblu.

[59] Considerat interpolare de PH și Kremer.

[60] *Scrisoarea* a *II-a*, 312e. Scrierea este considerată neautentică de către majoritatea interpreților moderni, dar esențială în exegeza plotiniană a lui Platon. Cf. *7.* V.4,1. V. LPIF§H,2,4.

[61] *Scrisoarea a VI-a*, 323 d. Text, de asemenea, considerat neautentic.

[62] *Philebos*, 30c, PO,7, p.46: „...cauza...care orînduiește și așază laolaltă anii, anotimpurile și lunile...ar putea fi numită în chipul cel mai îndreptățit înțelepciune și intelect.“ „Colajul“ din diverse texte platoniciene disparate este extrem de semnificativ pentru paradigma hermeneutică a Antichității tîrzii.

[63] *Timaios*, 41 d.

[64] *Republica*, 509b.

[65] În fapt, Platon nu identifică în *Republica* Binele cu Unul; de asemenea, el numește Binele și „Forma (Ideea) Binelui“ (508e), ceea ce sugerează că nu o concepea ca fiind dincolo de inteligibilul propriu-zis, ci o vedea doar ca pe prima dintre Forme. Și comparația Binelui cu Soarele

le acestea ale noastre — se poate spune prin urmare — nu sînt noi, nu au fost *acum* rostite, ci *demult*, dar nu au fost dezvoltate; iar cele rostite acum sînt /numai/ explicitările acelor /vechi/ teorii <ἐξηγητὰς ἐκείνων>, și ele confirmă, luînd scrierile lui Platon însuși drept mărturie, că aceste doctrine sînt vechi.[66]

Acestei doctrine i se asociase mai înainte /de Platon/ și Parmenide, în măsura în care el susținea identitatea dintre Ființă și Intelect. Iar Ființa el nu o regăsea în lumea senzorială, ci spunea: „E totuna a gîndi și a fi."[67] Socotea Ființa imobilă și, deși îi adăuga gîndirea, îi retrăgea orice mișcare corporală, pentru ca să rămînă identică cu sine; o asemăna cu o masă sferică, deoarece Ființa conține totul și deoarece gîndirea nu se află în afara, ci în interiorul său. Dar vorbind în scrierile sale despre Ființă ca despre Unu, poate fi învinuit de faptul că acest „unu" se dezvăluie ca fiind multiplu.

La Platon, Parmenide vorbește mai precis și distinge primul Unu, cel care este *în mod suveran unu*; apoi spune că al doilea unu este *unu-multiplu*, în vreme ce al treilea /unu/ este *unu și multiplu*. Astfel, /Parmenide la Platon/ este în acord cu /doctrina/ celor trei naturi.[68]

9. Anaxagoras, susținînd că „Intelectul este pur și neamestecat", afirmă și el că Primul este simplu și că Unul este separat; numai că din pricina vechimii sale, el a neglijat precizia. Și Heraclit știa că Unul este etern și inteligibil; căci /numai/ *corpurile* sînt cele care devin veșnic și curg. La Empedocle, Ura distinge, în vreme ce Iubirea este Unul. Și el consideră acest /principiu/ drept incorporal și ia *elementele* drept materie.[69]

---

sugerează același lucru: în afara Soarelui, stelele și planetele, în afara Lunii, (pentru cei vechi) par să posede o lumină proprie, așa cum în afara Ideii Binelui mai există și celelalte Idei (Forme).

[66] V.LPIF§C,5 și §H,1,4.

[67] V. *Filozofia greacă pînă la Platon*, București, 1979, vol.I,2, p.232 și nota.

[68] *Parmenide*, 137e, 142b, 156 b. Vezi la *9*,VI.9, nota 35 și LPIF nota 35.

[69] Este foarte tipică pentru Antichitatea tîrzie această încercare de a demonstra că, mai mult sau mai puțin, cu mai multă sau mai limitată claritate, toți înțelepții din vechime au fost în acord între ei și în acord cu Platon, dacă acesta este înțeles cum se cuvine. Inovațiile, ca acelea ale stoicilor sau epicureilor, sînt false.

Mai tîrziu, Aristotel a admis că Primul *este separat și inteligibil*. Dar apoi, *spunînd că El se gîndește pe sine*[70], el face ca /Intelectul/ să nu mai fie Primul.[71] De asemenea, la el există și multe alte inteligibile, și anume tot atîtea cîte sînt sferele cerești, astfel încît fiecare dintre aceste /motoare/ inteligibile să pună în mișcare cîte una dintre sfere.[72] Aristotel se referă la existențele inteligibile în alt mod decît Platon, fără să ofere o necesitate, atunci cînd invocă „plauzibilitatea" /numărului motoarelor planetare inteligibile/[73]. Dar s-ar putea înțelege /insuficiența argumentării sale/, chiar dacă filozoful ar oferi plauzibilitatea: căci ar fi încă mai plauzibil ca toate /motoarele inteligibile/, contribuind la o singură structură, să privească spre Unul și spre Primul.

S-ar putea pune întrebarea în privința acestor inteligibile multiple dacă, la Aristotel, ele provin din Unu — din Primul — sau dacă există mai multe principii inteligibile. Iar dacă provin dintr-un singur Principiu, este limpede că se va petrece /cu motoarele inteligibile/ ceva analog cu felul în care sînt sferele planetare vizibile, fiecare dintre acestea cuprinzînd-o pe o alta, dar cea mai puternică fiind cea exterioară — /a stelelor fixe/. Astfel, și Acolo /în domeniul inteligibilului/ Primul ar cuprinde /restul/ și va exista un Cer <κόσμος> inteligibil. Și după cum Aici, sferele nu sînt vide, ci prima este plină de stele, iar celelalte au planetele lor,

---

[70] *Met.* Λ, 7,1072b, 1074b, 396. La Aristotel, principiul suprem este Intelectul care se gîndește pe sine și este supremul Bine.

[71] Într-adevăr, după Plotin, chiar dacă subiectul și obiectul gîndirii coincid în fapt, separarea logică în subiect și obiect introduce o alteritate și, astfel, Unul nu ar mai putea fi cu desăvîrșire Unu.

[72] *Met.* Λ,8, 1074a-1074b, 394-5, unde Aristotel vorbește despre mai multe motoare planetare imobile, 55 la număr, după sistemul lui Callipos, motoare care mișcă sferele cerești pe care sînt situate planetele, la care se adaugă sfera stelelor fixe. Acest număr este obținut empiric — lucru recunoscut de Aristotel — ceea ce îl deranjează pe Plotin.

[73] Fraza, ambiguă din punct de vedere gramatical, și tradusă greșit de Bréhier, dar corect de Kremer, trebuie astfel tradusă pentru a o pune în acord cu pasajul din *Metafizica*, Λ,8, 1074 a, p.395 (cu o ușoară modificare) la care se referă Plotin: „Aceasta fie, prin urmare, mulțimea sferelor cerești, astfel încît este plauzibil de acceptat că și Ființele și principiile imobile sînt tot atît de multe. Iar /demonstrarea/ necesității acestui număr s-o lăsăm pe seama altora mai savanți."

astfel și Acolo „motoarele“ vor conține multe în ele însele, ba existențele cele mai autentice Acolo vor fi.[74]

Iar dacă fiecare /motor inteligibil/ este un principiu, principiile vor exista, /atîtea cîte sînt/, printr-o întîmplare.

Și de ce vor sta ele laolaltă și de ce, îndreptate spre o singură lucrare, vor compune în acord simfonia Cerului întreg? Pentru ce sferele senzoriale de pe Cer sînt egale cu inteligibilele — cu „motoarele“?[75] În ce fel există o multiplicitate de incorporale, atunci cînd nu există materie care să le separe?[76]

În concluzie, dintre filozofii din vechime, cel mai mult au înțeles această natură cei care sînt puși în rînd <συντασσόμενοι> cu /discipolii/ lui Pitagora, ai /pitagoricienilor/ de după el și ai lui Pherecydes.[77] Unii au scris pe larg despre ea în lucrările lor, alții nu au scris despre acest subiect, ci l-au prezentat în lecțiile lor orale, sau l-au neglijat cu totul.

10. Deja s-a arătat că lucrurile trebuie considerate în acest fel: Unul este mai presus de ceea-ce-este /ceva/ — astfel a arătat rațiunea, pe cît era putință ca în aceste privințe să se demonstreze ceva; în continuarea /Unului/ vin ceea-ce-este /ceva/ și Intelectul, iar natura Sufletului vine în rîndul al treilea.

Or, *după cum în natură există aceste trei /ordine/ amintite, trebuie gîndit că ele există la fel și în noi.* Nu mă refer la domeniul senzorialului — acesta este separat /de acele trei realități esențiale/ — ci la ceea ce există în afara senzorialului. Și în același fel este

---

[74] Plotin sugerează că, în acest fel, Unul, cuprinzînd în sine celelalte inteligibile, care la rîndul lor cuprind multe alte existențe analoge stelelor, este departe de a fi simplu și că, deci, el nu poate fi așa cum îl descrie Aristotel.

[75] Acestea erau niște sfere transparente, totuși corporale, iar combinația mișcărilor lor explica mișcările planetelor așa cum ele se vedeau de pe Pămînt.

[76] Obiecția s-ar părea că nu e fondată, căci ea ar fi valabilă și pentru Forme. Numai că — cum știm — la Plotin Intelectul este o comunitate de intelecte vii, unde fiecare parte este echipotentă Totului. Ar fi, probabil, greu de explicat în acești termeni „motoarele inteligibile“ ale lui Aristotel.

[77] Referință neclară: probabil că este vorba despre Unu și despre superioritatea sa asupra Intelectului. Totuși, se simte că, pentru Plotin, nici măcar pitagoricienii nu sînt egalii lui Platon.

exteriorul /în cazul nostru/: după cum și *acele* /trei realități/ sînt exterioare întregului Univers, la fel sînt /aceleași trei realități/ ale omului; este ceea ce Platon numește „omul interior“[78].

Într-adevăr, și Sufletul nostru este ceva divin și aparține altei naturi /decît trupul/ și este la fel ca Sufletul universal. Iar Sufletul care are Intelect este desăvîrșit. Intelectul are o parte care raționează și alta care pune la dispoziție putința raționării. Iar partea care raționează din Suflet nu are nevoie pentru a raționa de nici un organ corporal, deoarece ea își obține actualizarea în puritate, pentru ca să-i fie cu putință și să raționeze în mod pur. Dacă ai socoti-o separată și nu amestecată cu trupul, aflată în primul Intelect, nu ai greși.

Căci nu trebuie căutat *un loc* unde Intelectul să fie plasat, ci el trebuie considerat a fi în afara oricărui loc.[79] În acest fel este *ceea ce e în sine*, *ceea ce e exterior* /corpului/ și *ceea ce e imaterial*, cînd acesta ar fi *singur* și nu ar primi nimic de la natura corpului.

De aceea tocmai, referindu-se la Univers, /Platon/ spune: „/Demiurgul/ a plasat din afară Sufletul în jurul /Universului/“[80]; prin aceste vorbe el indică partea Sufletului care rămîne în locul inteligibil. În ceea ce ne privește, /Platon/ a afirmat că /Sufletul/ „se înalță cu capul spre culme“.[81] Iar îndemnul său de a ne separa /de corp/ nu se referă la /o separare/ spațială[82] — căci Sufletul este separat de corp prin natură — ci ca Sufletul să nu se aplece spre corp, nici prin închipuirile sale, nici prin înstrăinarea /de sine/; asta, dacă vei înălța cumva și cealaltă parte a Sufletului și vei purta laolaltă /cu partea sa înaltă/ înspre sus și partea sa așezată Aici,

[78] Platon, *Alcibiade*, 130c. Așa cum există un transcendent pentru lumea în ansamblu, există un transcendent și pentru om: acesta este, cum ar fi spus C. Noica, transcendentalul — „omul interior“. Augustin va fi influențat profund de această teorie. Să se observe, de asemenea, că, pentru Plotin, cele trei realități se află, cumva, în „afara“ corpului, și în general, ipostaza inferioară se află în cea superioară. Totuși, dintr-un punct de vedere psihologic, lucrurile stau invers.V.LPIF§H§3,3.

[79] V.LPIF§H,3.

[80] *Timaios*, 34b.

[81] *Phaidros*, 247 e.

[82] „Salvarea“ se poate obține încă în această viață și pornirile suicidare, ca aceea a lui Porfir, trebuie oprite. Cf. LPIF§C,3;*16*,I.9.

parte care numai ea este „demiurgul“ trupului, parte care îl plămădește și se ostenește pentru el.

11. Deoarece Sufletul angajat în gîndirea discursivă se referă la cele drepte și frumoase și deoarece gîndirea discursivă deliberează dacă lucrul cutare este drept și dacă lucrul cutare este frumos, este necesar să existe și *ceva care este în mod stabil drept* <ἑστώς τι δίκαιον>, de la care ajunge la Suflet și gîndirea discursivă. Altminteri, cum ar putea el să raționeze ? Or, dacă uneori Sufletul deliberează asupra acestor lucruri, alteori — nu, e necesar ca Intelectul din noi să fie cel care posedă în mod permanent dreptatea, și nu /un intelect/ care deliberează asupra ei. De asemenea, trebuie să existe /în noi/ și *Principiul Intelectului*, *cauza sa și Dumnezeu. Acela* nu este divizibil, ci rămîne neclintit. Nefiind situat într-un loc fizic, el este privit în multe locuri, potrivit cu putința fiecărui /om/ de a-L primi ca pe un alt „el însuși“ <οἷον ἄλλον αὐτόν>[83]. *El* se comportă precum centrul /cercului/ care rămîne permanent la sine, dar fiecare dintre punctele circumferinței Îl posedă, iar razele adaugă acestui /punct de pe circumferință/ ce le e propriu.[84]

Printr-un *asemenea /Principiu/ ținînd de existențele din noi înșine* intrăm noi în contact cu El, cu El viețuim și prin El sîntem ancorați. Ne sălășluim /în El/ cei care, laolaltă, ne vom îndrepta într-Acolo.

12. Cum însă, deși posedăm noi ceva atît de însemnat, nu-L percepem, ci de cele mai multe ori sîntem lipsiți de atari împliniri, iar unii nu le realizează deloc ? De fapt, acele realități /supreme/ se regăsesc permanent în activitățile noastre proprii : Intelectul și Ceea ce există înaintea Intelectului, de-a pururea în sine însele, și Sufletul, astfel /numit de Platon/ „eternul mișcător“. Însă nu orice se află în Suflet este deja perceptibil, ci /lucrul/ ajunge la noi, atunci cînd ar ajunge în senzație. Atunci cînd ceva acționînd nu

[83] Un anumit echivoc al construcției gramaticale ar permite să se traducă și „...potrivit cu putința fiecărui om de a-L primi, de parcă El ar fi /mereu/ un altul“. Cred că sensul nu permite această traducere, urmată cumva și de PB,5, p.29.
[84] V.LPIF§H,2,3.

s-ar transmite senzației, el nu a străbătut încă întregul Suflet. Încă nu-l cunoaștem, dat fiind că sîntem legați de senzație și sîntem *noi* nu doar o parte a Sufletului, ci întregul /nostru/ Suflet.[85]

În plus, fiecare dintre părțile Sufletului, fiindcă trăiește, își împlinește permanent în sine activitatea proprie. Dar cunoașterea /activității respective vine/ atunci cînd apare transmiterea și percepția /către centru/. Este nevoie, prin urmare, dacă urmează să existe percepție a *realităților ce sînt prezente* în acest fel, *ca și cel ce vrea să le perceapă să se întoarcă înspre interior și ca într-Acolo să-și îndrepte atenția.*

După cum, dacă un om ține să asculte vocea pe care o dorește, el se va îndepărta de celelalte voci și își va deștepta urechea spre sunetul de dorit, cînd acesta ar ajunge la el, tot așa și Aici: lăsînd deoparte zgomotele lumii senzoriale — în măsura în care nu e necesar a le asculta — puterea de percepție a Sufletului păstreaz-o neatinsă și pregătită să asculte *sunetele lumii de sus*!

[85] Într-un limbaj destul de complicat, Plotin spune ceva pe care noi, în epoca psihanalizei, îl putem exprima mult mai clar: nu tot ce există în Suflet este de domeniul conștiinței, ci există și fenomene sub- și inconștiente. Pentru Plotin, inconștientul este dublu: inferior și superior conștiinței.

DESPRE GENERAREA ȘI ORDINEA CELOR CARE URMEAZĂ LUI UNU

11,V.2

Tema

Despre generarea și ordinea celor care urmează lui Unu pune în evidență complexa *temperare* plotiniană a continuității și discontinuității: ipostazele formează o continuitate între ele, dar nu o omogenitate.

Rezumat

Unul este toate și totuși înaintea tuturor. Intelectul este produs dintr-un preaplin al lui Unu și, la rîndul său, produce Sufletul. Sufletul generează senzația și, în final, natura vegetativă din plante. În fapt, fiind incorporal, Sufletul nu se află în corpuri, ci se supune logicii incorporalelor, aflîndu-se pretutindeni în întregul său.

---

1. *Unul este toate lucrurile și nici unul*. Căci Principiu fiind al tuturor, Acela nu este toate lucrurile, dar este toate lucrurile <ἐκεῖνο πάντα>.[1] Căci ele parcă dau fuga într-*Acolo*. Mai curînd însă ele nu sînt *încă* /Unul/, ci vor fi.[2]

Dar cum de provin ele dintr-un Unu simplu, în care nu se arată nici o varietate, nici o cută <διπλόη>? Sau aceasta se întîmplă fiindcă în El nu exista nimic; de aceea, din El provin toate. Și, pentru ca să existe ceea-ce-este /ceva/, tocmai de aceea El *nu este* ceea-ce-este /ceva/, ci *părintele* acestuia.[3] Geneza aceasta — /a lui ceea-ce-este /ceva// — este, cum ar veni, cea dintîi.[4] Fiind desăvîrșit, deoarece nu caută nimic, nu are nimic și nu are nevoie de nimic, /El creează lumea/ de parcă se *revarsă* <ὑπερερρύη>[5], iar *prea-*

---

[1] Aceasta este lecțiunea manuscriselor, acceptată de Bréhier. Pentru a evita contradicția, editori mai vechi, precum Müller și Volkmann, fac o corecție, sensul ultimei propoziții devenind: „ci toate lucrurile aparțin Lui (Principiului)."

[2] Unul, care este și Binele, reprezintă finalitatea ultimă a tuturor. Prin urmare, luat ca Principiu, Unu nu este identic cu lucrurile, deoarece cauza și efectul sînt distincte. Dar, în măsura în care orice caută să se identifice cu finalitatea sa, Unu este toate lucrurile.

[3] Plotin insistă asupra fracturii ontologice dintre Realitate și Existența pură, nerelaționată a Unului: pentru ca acesta să fie Principiul și cauza Realității (ceea-ce-este ceva), trebuie să fie în afara Realității. Sau (folosind legea asemănării unilaterale): dacă Realitatea trebuie să semene cu Unul, Acesta nu poate semăna cu Realitatea.

[4] Nu trebuie uitat că această generare, ca și cele ulterioare nu sînt în timp, deoarece lumea — fie inteligibilă, fie senzorială — este eternă. Este vorba despre o generare ontologică și logică.

[5] Idee fundamentală (LPIF§H5,6): Unul nu creează dintr-o nevoie, ci revărsîndu-se din *preaplinul* său, adică în mod perfect gratuit. Interesant

plinul său produce altceva. Și generatul s-a întors către El, s-a umplut /cu El/ și L-a privit, devenind în acest fel și Intelect. *Starea în repaos* față de El a produs Ceea-ce-este /ceva/, în vreme ce *întoarcerea privirii spre El* a produs Intelectul. Așadar, pentru că /generatul/ a stat în repaos față de El <πρὸς αὐτὸ>, pentru ca să-L vadă, a devenit laolaltă Intelect și ceea-ce-este /ceva/.[6]

Fiind deci /Intelectul/ asemănător cu Acela, el le produce pe cele asemănătoare /sieși/, făcînd să se reverse în afară o putere variată. Dar și această înfățișare a lui /se revarsă mai departe/, după cum Ceea ce este anterior Intelectului s-a revărsat mai înainte. Or, această actualizare derivată din Ființă devine Suflet, în vreme ce Intelectul rămîne nemișcat. Căci și Intelectul s-a născut în timp ce Acela de dinaintea lui rămînea nemișcat.

Însă *Sufletul produce fără să rămînă nemișcat*, ci, aflîndu-se în mișcare, el zămislește o imagine /a sa/. Privind deci într-Acolo de unde s-a născut, /natura/ sa purcede grea și, avansînd înspre o mișcare diferită și contrară /drumului în sus/, zămislește drept imagine a sa senzația și natura /vegetativă/ din plante.[7]

Dar nimic nu este desprins complet <ἀπήρτεται> *de ceea ce îl precedă și nimic nu este rupt total de predecesor* <ἀποτέτμηται>[8].

---

că verbul acesta indicînd „revărsarea" nu pare a fi fost folosit de alți scriitori în afara lui Plotin. V. *7*,V.1,1. Tema generozității Unului (Dumnezeu) reapare și la Augustin: „Să nu ne închipuim că la originea operelor lui Dumnezeu stă o dragoste care se naște din nevoie, în vreme ce această dragoste se naște de fapt din preaplinul bunătății sale." *Genesis ad litteram,* I,7,13, *apud* Alain Besançon, *Imaginea interzisă* (1994), București, 1996, p.117.

[6] Volkmann, ca și Bréhier fac aici o corecție: în loc de πρὸς αὑτὸ, cum este lecțiunea manuscriselor, ei pun πρὸς αὐτὸ, ceea ce implică schimbarea subiectului propoziției. Corecția a fost foarte disputată și în edițiile ulterioare, precum HS1 și HS2, însă o urmez, considerînd că Plotin nu ar fost probabil dispus să scrie că „Unul a devenit Intelect".

[7] Fiecare ipostază are impulsul de a crea dintr-un fel de preaplin existențial și creează efectiv privind către ipostaza superioară, lăsîndu-se fecundată de ea și obținînd astfel o copie, o imagine a ei înseși. Excepție face Unu, la care al doilea moment al creației îl reprezintă întoarcerea spre sine însuși, „oprirea sa în loc" și contemplarea de sine, deoarece nu există o ipostază superioară lui Unu.

[8] Ipostazele nu sînt niciodată complet separate, de aceea și Unul este cumva toate. Ideea este exprimată de Plotin prin cele două verbe la perfect,

Iată de ce se consideră că Sufletul [omului][9] dă fuga pînă la regnul vegetal. Într-adevăr, într-un anumit fel, Sufletul dă fuga pînă într-acolo, fiindcă o parte a lui se află acolo.[10] Dar nu întregul Suflet se află în plante; ci, cînd Sufletul ajunge în plante, se întîmplă așa fiindcă a avansat înspre în jos în asemenea măsură, încît a produs o altă *ipostază* — cea vegetală — prin *ieșirea sa înainte* <πρόοδος> și din *bunăvoința* sa pentru ce-i mai prejos. Asta se întîmplă, fiindcă /partea rațională a Sufletului/ aflată înaintea acesteia, deoarece rămîne atîrnată de Intelect, îngăduie Intelectului să stea neclintit deasupra ei.

2. Așadar /fiecare ipostază/ *iese înainte* <πρόεισιν> de la început și pînă la capăt, în situația în care, mereu, fiecare ipostază rămîne *în jilțul său propriu*[11], iar ipostaza generată ia un alt rang /decît al celei generatoare/, și anume inferior. Și fiecare ipostază ajunge identică cu /creatorul/ pe care ar urma-o, atîta timp cît ar rămîne atașată de /el/. Cînd Sufletul ajunge într-o plantă, există în plantă un fel de altă parte din el — anume cea mai nesăbuită și mai irațională și care *a ieșit înainte* pînă într-acel punct. Cînd ajunge într-un animal necuvîntător, domină și conduce puterea de a simți. Iar cînd ajunge într-un om, fie că mișcarea /sa/ se află în întregime în partea rațional-discursivă, fie că se revendică de la Intelect, dat fiind că Sufletul posedă un Intelect propriu, iar de la Sufletul însuși sosește voința de a gîndi sau, la modul general, de a se mișca.

Așadar, reluînd: cînd cineva ar tăia crengile sau vîrful unei plante, Sufletul aflat în aceste părți încotro se duce? /Răspunsul este că se duce/ acolo de unde a sosit. Căci el nu este separat de princi-

---

care exprimă o acțiune completă, valabilă nu numai în trecut, dar și în prezent. Importanța la Plotin a continuității și a coerenței Întregului, în pofida nivelurilor ontologice distincte, ar putea constitui o influență stoică. V. Victor Goldschmidt, *Le système soicien et l'idée de temps,* Paris, Vrin, 1998, pp. 60–65.

[9] Unii editori renunță la „omului", dar poate că pe nedrept, deoarece Plotin revine explicînd că numai o parte a Sufletului omenesc — cel vegetativ — se regăsește și în plante.

[10] Este vorba despre partea vegetativă a oricărui Suflet.

[11] Cf. 6,IV.8,6.

piul său printr-un loc în spațiu, ci formează o unitate cu principiul.

Dar dacă ai tăia sau ai arde rădăcina, unde se /mai/ află /partea Sufletului/ aflată acolo? /Se află/ într-un Suflet care nu s-a deplasat în alt loc, și chiar dacă nu ar mai fi în același loc, /s-ar afla/ în alt loc, în caz că ar sui într-acolo. Iar dacă nu se întîmplă așa, s-ar afla într-o altă plantă, căci Sufletul nu este restricționat /de un spațiu anume/. Iar dacă ar sui /înspre principiul său/, s-ar regăsi în puterea ce-l precedă.[12]

Dar aceasta unde se află? În puterea de dinaintea ei.[13] Iar aceasta, care se întinde pînă la Intelect, nu stă /nici ea/ într-un loc în spațiu, căci nici una /dintre aceste ipostaze/ nu se află într-un loc în spațiu. Iar Intelectul cu atît mai mult nu se află situat într-un loc, astfel încît nici Sufletul nu se va afla într-un loc. *Neaflîndu-se Sufletul nicăieri, el este în acest fel, deoarece se află în ceva care e nicăieri și pretutindeni.* Iar dacă avansînd către înalt, Sufletul ar rămîne într-o regiune intermediară, înainte ca să ajungă în întregime la punctul cel mai sus, atunci el duce o viață intermediară și se află plasat în partea sa corespunzătoare.

Toate acestea sînt și nu sînt Acela <ἐκεῖνος>[14]. Sînt Acela fiindcă toate provin din El. Nu sînt Acela deoarece El /le/ dă /ființă/ rămînînd în El însuși. /Lucrurile/ sînt ca un fel de *viață lungă, întinsă în lungime; fiecare dintre părțile sale aflate în atingere este diferită /de cea precedentă/, dar totul este continuu cu sine.* Și, deși fiecare element este mereu altul în baza unei diferențe, *elementul de dinainte nu piere în cel care-i urmează.*[15]

Dar de ce Sufletul ajuns în plante nu mai generează nimic? Ba da, /generează/ chiar planta în care se află. Dar trebuie cercetat în ce fel /o face/ pornind de la un alt principiu.

---

[12] Sufletul rațional sau deliberativ.

[13] Sufletul supra-rațional, aflat în contact direct cu Intelectul.

[14] Plotin folosește aici masculinul în loc de neutru, ceea ce nu este excepțional, dar nu obișnuit. Unii au încercat să demonstreze că Plotin ar concepe Unul în chip personal.

[15] V. LPIF§H,2,2.

DESPRE CELE DOUĂ MATERII
12,II.4

Tema

Plotin examinează statutul materiei inteligibile — substratul Formelor și Ființă ea însăși, și apoi, pornind de la considerațiile lui Aristotel din *Metafizica* și ale lui Platon din *Timaios*, dezvoltă foarte importanta sa teorie asupra Materiei sensibile, considerată ca Rău absolut, privațiune absolută și ca situată mai prejos de *ceea-ce-este ceva*. V. LPIF§H,7.

Rezumat

Materia inteligibilă există în mod necesar, deoarece Formele au nevoie de un substrat; ea este însă neschimbătoare. Materia sensibilă nu poate fi redusă nici la elemente, nici la atomi. Ea este lipsită de dimensiune, de corporalitate, dar și de orice calitate; este un substrat pentru Forme, dar ea însăși nu *este nimic determinat.* Este privațiunea, alteritatea și indeterminarea absolute, Răul absolut, deoarece se află situată mai prejos de *ceea-ce-este ceva.*

---

1. Atunci cînd /filozofii/ afirmă că așa-zisa „Materie“ este un substrat și un receptacol al Formelor, ei toți țin despre ea un discurs comun — cel puțin cei care au ajuns la conceperea unei astfel de naturi și, pînă în acest punct, ei rămîn de acord. Dar despre ce fel de substrat este vorba și în ce mod este el receptacol și ce anume sînt /Formele primite/ — de aici încolo, voind ei să cerceteze /mai departe/, opiniile lor s-au despărțit.

Cei care afirmă că realitățile sînt în exclusivitate corpuri și pretind că Ființa se află în acestea, spun că Materia este una singură; ea este substratul elementelor și reprezintă Ființa /acestora/, în vreme ce toate celelalte sînt precum *proprietățile* ei <πάθη>; și că elementele sînt moduri de existență ale Materiei.[1] Mai mult, ei îndrăznesc să ducă Materia pînă la zei și, în final, spun că Dumnezeu însuși reprezintă o modalitate de existență a Materiei. Îi atribuie Materiei un corp spunînd că este un corp fără calități, dar care are mărime.[2]

Alți filozofi susțin că Materia este incorporală, iar unii dintre ei spun că nu există o singură Materie, ci că, mai întîi, există *aceasta* — substratul corpurilor — și ei se referă la Materia avută în vedere de filozofii de dinainte; *cealaltă* materie este anterioară, aflîndu-se în domeniul inteligibil și constituie substratul Formelor și al Ființelor inteligibile de Acolo.[3]

---

[1] Este vorba, desigur, despre stoici, care erau „materialiști“ și moniști. Spinoza le va relua, în mare măsură, teoriile, dematerializînd însă Ființa universală — „Deus sive natura“.

[2] Cu alte cuvinte, Materia pură, după stoici, ar fi un corp numai cu proprietăți geometrice, cu „întindere“, cum se va spune în secolul al XVII-lea.

[3] Teoria peripateticienilor, dar și a unor platonicieni, pe care o va relua Plotin, modificînd-o cum se va vedea. Problema este că, dacă la Aristotel,

2. De aceea, trebuie mai întîi cercetat în legătură cu materia inteligibilă: oare ea există, și ce anume este și în ce fel este?

Dacă particularitatea materiei este de *a fi ceva indefinit și fără formă,* dar, dacă printre entitățile perfecte de Acolo nu există nimic indefinit și fără formă, nu ar putea exista Acolo materie.

Iar dacă Acolo fiecare existență este simplă, ea nu ar avea nevoie de materie, pentru ca să rezulte ceva compus din aceasta și din altceva. Dar pentru lucrurile ce devin e nevoie de materie, după cum e nevoie pentru cele făcute din alte elemente; pornind de la aceste considerații a fost concepută materia lucrurilor senzoriale; dar existențele ce nu devin nu sînt în această situație.

De unde a venit și s-a înfiripat /materia inteligibilă/? Dacă ea s-a născut, cine a zămislit-o? Iar dacă este eternă, atunci și principiile sînt mai multe, iar primele principii vor fi asociate întîmplător <κατὰ συντυχίαν>. Iar dacă /materiei inteligibile/ i s-ar adăuga o Formă, compusul va fi un corp, încît și Acolo vor exista corpuri.[4]

3. /Împotriva acestor obiecții/ trebuie spus mai întîi că nu trebuie disprețuit în totalitate indefinitul și nici ceea ce ar fi, în conceptul său, fără formă, dacă e adevărat că el se oferă pe sine entităților care îl precedă și care sînt mai bune. Ca exemplu, Sufletul în raport cu Intelectul și cu rațiunea, Suflet ce capătă formă prin natură de la acestea și este condus către un aspect /al său/ superior.[5]

---

materia inteligibilă este genul în raport cu speciile, ea nu este totuși desprinsă, separată de corpuri, deoarece, pentru Aristotel, formele sînt imanente. Pentru platonicieni însă, Formele sînt separate, au o existență autonomă și atunci materia lor ar trebui să fie la fel.

[4] Așadar — sună obiecția împotriva tendinței, vizibilă și în platonismul mediu, de a considera Formele ca fiind compuse la rîndul lor din entități mai elementare decît ele, de pildă numerele transcendente, — dacă materia inteligibilă este eternă, vom avea cel puțin două principii (Materia și Forma). Care dintre acesta este Principiul? A-l desemna devine un act arbitrar, sau respectivul principiu este Principiul numai întîmplător, fără necesitate. În fine, dacă există materie inteligibilă, aceasta trebuie să fie indefinită, ceea ce pentru lumea inteligibilă pare imposibil; unită cu o formă, ea ar produce un corp, precum în lumea senzorială.

[5] Argumentul spune, în esență, că privațiunea este un ingredient necesar al afirmației. Materia inteligibilă este lipsă de formă, deoarece este în latență formă; deci ea nu trebuie considerată ca fiind rea.

Apoi, printre inteligibile compusul se înfățișează în alt mod decît în cazul corpurilor /din lumea senzorială/. Deoarece și raționamentele sînt compuse, și ele produc, prin actualizarea lor, un compus — natura care se actualizează într-o Formă. Iar dacă /raționamentul/ se îndreaptă către ceva și pornește de la altceva, el este /un compus/ în și mai mare măsură decît atît.[6]

Pe de altă parte, Materia lucrurilor care devin cuprinde mereu o altă Formă, în timp ce, Acolo, aceeași materie a lucrurilor eterne /cuprinde/ mereu o aceeași /Formă/.[7]

Materia de Aici — invers probabil: Aici toate /Formele/ sînt distribuite în părțile /Materiei/ și, în fiecare moment /și într-un singur loc/, există numai o singură Formă. De aceea, nimic nu subzistă, pentru că fiecare Formă o alungă pe cealaltă. *Acolo însă toate /Formele/ sînt laolaltă și simultan.* De aceea nici /un inteligibil/ nu are în ce să se transforme, deoarece /materia inteligibilă/ posedă deja totul. Materia de Acolo nu e niciodată fără Formă, chiar dacă nici cea de aici nu este /niciodată fără formă/. Dar fiecare materie /are parte de Formă/ într-un alt mod.[8] Va fi

---

[6] Ultima propoziție este, din pricina conciziei, extrem de neclară și a fost tradusă diferit. Cred că Plotin vrea să spună că, de vreme ce orice raționament are premise și concluzii, el le conține cumva pe acestea, și de aceea trebuie considerat compus chiar în mai mare măsură decît dacă am vedea în el doar asocierea unor propoziții sau a unor subiecte și predicate. Oricum, Formele și Intelectul care le conține nu sînt simple, iar dacă nu sînt simple, trebuie să conțină materie, pe care Plotin o apropie de alteritate. Numai Unul este complet străin de materie, deoarece el este Unu și atît.

[7] Cum ar fi materia astrelor, considerate ființe eterne. Bréhier traduce, cred, greșit: „mais la matière des êtres éternels reste toujours identique à elle-même".

[8] Materia inteligibilă este de fapt o actualizare latentă a unei singure Forme (sau a unui număr limitat și determinat de Forme) pe care o posedă permanent. Materia sensibilă este o virtualitate care poate lua orice Formă. Spre pildă: materie inteligibilă este „triunghiul indeterminat" în raport cu triunghiul scalen, isoscel, dreptunghic și echilateral. Trebuie observat: 1) indeterminarea triunghiului este relativă și limitată, deoarece el nu poate avea decît patru specii, între care există relații precise; 2) cele patru triunghiuri determinate se află în latență în conceptul triunghiului din care pot fi deduse rațional; 3) în conceptul

limpede că /materia/ este fie eternă, fie generată, abia după ce vom cerceta ce anume este.

4. Să mergem mai departe, după ce am postulat existența Formelor <τὰ εἴδη> — ceea ce s-a demonstrat în altă parte.[9] Dacă există mai multe Forme, este necesar să existe ceva *comun* între ele, cît și ceva *propriu* /fiecăreia/, prin care să se diferențieze una de alta. Acest element propriu — diferența caracteristică /dintre ele/ — este *configurația* <μόρφη>. Dar dacă există o configurație, va exista și ceea ce este configurat pentru a primi diferența respectivă. Există, prin urmare, materia /inteligibilă/ ce primește *configurația* și care formează întotdeauna substratul /Formelor/.[10]

Apoi, dacă Acolo există o *lume inteligibilă,* lumea aceasta este o imitație a aceleia; aceasta este însă compusă și scoasă din Materie. Atunci și Acolo trebuie să existe materie.[11] Cum ai putea vorbi despre *o lume,* fără să privești înspre o Formă /a sa/ ? Dar cum /ar putea exista/ o Formă, fără să concepi /un substrat/ asupra căruia /să se aplice/ Forma ?[12]

---

triunghiului ele nu se exclud unul pe altul, deoarece relațiile dintre ele sînt logice și nu spațial-temporale; 4) eu pot raționa asupra „triunghiului indeterminat" (pot construi teoreme) chiar dacă nu-l pot reprezenta grafic. Materia sensibilă, de pildă metalul, 1) este o indeterminare extrem de largă, deoarece din el se pot turna nenumărate obiecte, între care nu există relații; 2) aceste obiecte nu sînt în latență în metal, ci forma lor este introdusă din afară într-o pură virtualitate; 3) din aceeași cantitate de metal nu se poate turna la un moment dat decît un singur obiect; 4) nu-mi pot reprezenta un metal care nu are o formă. V. și LPIF§H,4.

[9] Este vorba despre Formele platoniciene, care sînt existențe autonome, Ființe, cum le numește Aristotel. Acest fapt rezultă, cred, din distincția esențială în platonism dintre aici și Acolo.

[10] Probabil că elementul diferențiator — configurația — este o proprietate logică a genului: de pildă, dacă „materia inteligibilă" (genul) este „triunghiul indeterminat" și diferența (configurația) este proprietatea de „a avea un unghi drept", Forma respectivă va fi „triunghiul dreptunghic".

[11] Principiul platonician al corespondenței dintre Acolo și Aici: lumea senzorială este o copie, o imitație a lumii inteligibile, de unde rezultă că Materia senzorială este cumva ea însăși o imitație a unei materii inteligibile.

[12] Argumentul se reduce în esență la cel anterior; dar el arată bine că Antichitatea tîrzie (înțelegînd poate literal unele texte platoniciene mai

/Forma/ este cu totul și în toate privințele indivizibilă, dar într-un anume sens este divizibilă.[13] Iar dacă părțile sale sînt desfăcute una de alta, separarea și desfacerea lor constituie o proprietate a materiei. Materia este cea care se divide.[14]

Și dacă /Forma/, fiind o multiplicitate, este indivizibilă, multiplicitatea respectivă se află într-o unitate, adică într-o materie, iar multiplicitatea reprezintă [în baza unității][15] configurațiile Formei. Pe această unitate, într-adevăr, gîndește-o ca variată și capabilă de multe Forme.[16] Așadar, /Forma/ este *neconfigurată* înainte de a fi variată. Căci dacă i-ai retrage cu mintea varietatea /internă/, configurațiile, definițiile și conceptele, /rămîne/ ceea ce exista înaintea acestora — neconfigurat, indefinit — și /nu mai persistă/ nimic dintre /determinațiile/ prezente laolaltă cu Forma și în interiorul ei.

5. Iar dacă /am spune/ că, deoarece Forma le are pe acestea etern și simultan, ambele — *configurația Formei* și *materia ei* — formează o unitate și că deci nu există Acolo materie /inteligibilă/,

---

ales din *Phaidon* și *Republica*) avea tendința să înțeleagă lumea inteligibilă drept un model, o paradigmă a celei vizibile, avînd prin urmare aceleași părți ca și aceasta. Cf. *Metafizica*, A, 991a și M,1079 b (pp.73 și 421): „A declara Formele drept modele și a afirma că celelalte lucruri participă la ele înseamnă a rosti vorbe goale și a apela la metafore poetice." Pe de altă parte, Aristotel admite existența *materiei inteligibile*, pe care o identifică cu genul proxim al definiției: „Materia este însă, pe de-o parte, inteligibilă, pe de altă parte, sensibilă. Dar, întotdeauna, un termen al definiției este materia, în timp ce celălalt este actualizarea, de exemplul, cercul este o figură plană." (*Met.*, H,6 1045a, 284)

[13] Forma, luată ca un concept, un universal, este o unitate, deoarece, după Aristotel, este actualizarea unei virtualități, iar, după Platon, este o realitate esențială; or, dualitatea, multiplicitatea implică alterare și schimbare.

[14] Forma este divizibilă luată în sens aristotelic, ca specie, ce rezultă din unirea genului (materie, virtualitate) cu diferența (actualizare). Această materie este, evident, genul. În continuare, Plotin arată ca această materie, dacă elimini determinările Formei, rămîne indefinită, indeterminată (cel puțin în parte).

[15] τῷ ἑνὶ αὐτά. Vitringa suprimă aceste cuvinte, care, într-adevăr, nu par să contribuie la claritatea textului.

[16] Unu-multiplu — acesta este Intelectul plotinian.

atunci nici Aici nu va exista o Materie a corpurilor; căci /nici Aici/ Materia nu se înfățișează niciodată fără configurație, ci mereu ea este /prezentă/ ca un corp întreg, deși este un compus. Mintea este cea care descoperă dualitatea /formă–materie/ și ea le separă, pînă ce ar ajunge la ceva simplu care nu mai poate fi descompus în continuare. Atîta cît e cu putință, mintea avansează pînă în profunzimea /existenței ce trebuie descompusă/. Or, în profunzimea oricărui lucru este materia. De aceea *orice materie este obscură*, fiindcă lumina este formă, iar Intelectul vede forma.[17] Atunci, văzînd /Intelectul/ forma aplicată oricărui lucru, el socotește că adîncul /acelui lucru/ este ca o obscuritate aflată sub lumină; procedează la fel ca un ochi ce e similar luminii și care, îndreptîndu-se spre lumină, afirmă despre culori că sînt lumini întunecate și materiale în amestec cu culorile.[18]

Totuși obscuritatea din domeniul inteligibilului și cu cea din domeniul senzorialului sînt diferite, dar și materiile respective sînt diferite, tot atît cît și forma ce vine asupra /materiei respective/ este diferită /în cele două cazuri/.[19] Căci prima materie — cea divină —*preluînd definitul*, posedă o viață definită și inteligentă.[20] Cea de-a doua Materie devine, adevărat, ceva definit, dar ea nici nu trăiește, nici nu gîndește, ci este un *cadavru dichisit* <νεκρὸν κεκοσμημένον>[21]. Iar configurația /pe care o posedă/ este o imitație, astfel încît și substratul este o imitație /a substratului inte-

---

[17] Altă variantă textuală: „Intelectul este formă."

[18] Principiul epistemologic plotinian: *similia similibus noscuntur,* împrumutat, de altfel, din Platon, *Republica,* 509a, unde vederea este declarată ἡλιοειδής, adică „asemănătoare Soarelui" (imaginea Binelui).

[19] Plotin se gîndește, pe de-o parte, la forma imanentă corpurilor senzoriale — așa cum o descrie Aristotel; pe de altă parte, la Forma transcendentă, ce poate fi percepută doar cu ajutorul Intelectului și care se află în Intelect — pe care o descrie Platon.

[20] După părerea mea, atribuind materiei inteligibile viață definită, Plotin sugerează faptul că aceasta nu este „virtualitate", ci latență, deoarece latența este o actualizare existentă dar ascunsă. V. nota următoare.

[21] Am tradus astfel termenul κεκοσμημένον care poate însemna deopotrivă „împodobit", „organizat", „ordonat", pentru a da mai multă forță expresiei plotiniene. Filozoful sugerează că Materia de Aici nu se unește cu adevărat cu Formele, ci doar formează un ecran pe care acestea se proiectează.V. LPIF§H,6,4.

ligibil/. Acolo configurația este o *realitate autentică*, în consecință, și substratul său /este o realitate autentică/. De aceea, trebuie acceptat că cei care spun că materia este Ființă au dreptate, dacă ar vorbi despre materia inteligibilă.[22] Căci substratul de Acolo este Ființă, sau mai curînd este Ființă /materia/ gîndită laolaltă cu Forma respectivă, fiind în întregul ei plină de lumină.[23]

De asemenea, trebuie cercetat dacă materia inteligibilă este eternă /sau nu/, în felul în care s-ar cerceta și /eternitatea/ Formelor. /Acestea/ sînt generate prin faptul că au un principiu, dar sînt negenerate prin faptul că au un principiu ce nu ține de timp, ci ele mereu /își obțin existența/ de la altceva /decît ele/, *fără să devină mereu*, precum Universul de Aici, *ci fiind mereu*, precum lumea de Acolo.

Pe de altă parte, alteritatea de Acolo produce neîncetat materia /inteligibilă/.[24] Căci ea — alteritatea — este principiul materiei și reprezintă prima mișcare. Iată de ce aceasta a fost numită „alteritate“, fiindcă mișcarea și alteritatea au ieșit laolaltă în ființă.[25] Or, mișcarea și alteritatea sînt indefinite — provin de la Primul și au nevoie de Acela pentru a se defini. Și se definesc, atunci cînd se întorc spre El. Înainte de /întoarcere/ materia și alterita-

---

[22] Stoicii, cf. finalul.

[23] Unitatea dintre Formă și materie în inteligibil este esențială, și nu conjuncturală sau accidentală, cum se întîmplă Aici. De aceea, Acolo, unitatea rămîne permanent, nu se destramă ca Aici. Așa cred că trebuie înțeleasă formula „fiind în întregul său plină de lumină.“

[24] Cf. *Sofistul*, 255c, unde alteritatea este cel de-al cincilea gen suprem, alături de ceea-ce-este, identitate, mișcare, repaos.

[25] Și totuși Platon, în *Sofistul*, 256c, spune: „Mișcarea este altceva decît alteritatea, după cum s-a arătat alta și decît identicul, și decît repaosul.“ Pe de altă parte, Plotin are în vedere *Parmenide*, 146a: „Este necesar așadar ca unul, fiind el permanent în sine, cît și în altul, să se miște veșnic și să fie în repaos.“ Plotin — așa cum am mai spus — nu interpretează cea de-a doua ipoteză din *Parmenide* — „dacă unul este“ — în cheie aporetică modernă, ci consideră că ea descrie condiția Intelectului — unu-multiplu. Pe de altă parte, respectînd probabil o tradiție platoniciană îndelungată, Plotin identifică materia inteligibilă, care se întoarce spre Unul din care provine pentru a se defini, cu Dualitatea indefinită din învățătura esoterică a lui Platon și, totodată, cu cea de-a doua actualizare a Unului.

tea sînt indefinite, nu sînt încă ceva bun, sînt *neluminate de* El. Într-adevăr, dacă lumina /provine/ de la Acela, receptacolul luminii nu are niciodată lumina înainte de a o primi, ci, fiind diferit /de lumină/ posedă lumina, dacă lumina îi sosește de la un altul. Dar în legătură cu materia din domeniul inteligibil am dezvăluit aici mai mult decît se cuvine.

6. Cît despre *receptacolul* propriu corpurilor, despre el trebuie vorbit în felul următor: că trebuie să existe un substrat al corpurilor diferit de corpurile însele este lămurit de transformările reciproce ale elementelor. Căci nimicirea corpului care se transformă nu poate fi totală; altminteri va exista o Ființă care va fi nimicită ajungînd neființă.[26] Nici /nu-i cu putință/ ca ceea ce devine să se îndrepte către existență pornind de la neființa totală, ci există întotdeauna o transformare a unei forme pornind de la o altă formă.[27] Subzistă însă *ceea ce primește* forma lucrului aflat în devenire și care pierde forma de dinainte. Același lucru este arătat, la modul general, și de nimicire, care este nimicirea unui lucru compus. Or, dacă se întîmplă așa ceva, *fiecare lucru este alcătuit din formă și materie.*[28]

Iar inducția arată că lucrul nimicit este un compus, ceea ce este demonstrat și de analiză: de pildă, o cupă este redusă la aurul /din care e făcută/, aurul la apă, iar apa, cînd piere, pretinde /proces de reducere/ analog.[29]

---

[26] E un postulat al filozofiei grecești, atribuit de Aristotel primilor filozofi, *Met.* A,3,983b, 55, care identificau *Ființa* cu materia, sau substratul.

[27] Metafizica greacă nu acceptă creația *ex nihilo;* aceasta este una dintre marile ei deosebiri față de metafizica creștină: cînd apare ceva, de fapt apare o nouă asociere între elemente, o unire între o formă și un substrat, sau (altfel exprimat), o trecere a unei virtualități în actualizare. Nimicirea este desfacerea compusului în elementele componente. V. Aristotel, *Met.*Z,8,1033b, 239.

[28] Teoria — aristoteliciană — care explică schimbările din lumea întîi în baza reunirii și a desfacerii materiei și formei, se regăsește în *Metafizica,* Cartea Zeta, mai ales. Bréhier crede că această discuție are la bază un comentariu peripatetician al *Metafizicii* lui Aristotel. (PB,2,p.60, nota).

[29] Asupra caracterului *analogic* al materiei, formei și privațiunii în metafizica aristotelică, vezi LPIF§H,6.

Însă este necesar ca *elementele*[30] să fie sau formă, sau Materie primordială, sau compuse din Materie și formă. Or, ca ele să fie formă nu-i cu putință; cum s-ar putea manifesta în masă /corporală/ și în mărime, fără prezența Materiei? Dar ele nu pot fi nici *materie primordială*; căci ele pier. *Înseamnă că /elementele/ sînt alcătuite din Materie și din formă.* Iar forma se manifestă în calitatea și configurația /elementului respectiv/, în vreme ce Materia se manifestă ca fiind *substratul indeterminat*, fiindcă ea nu este formă.

7. Empedocle, care așază elementele la nivelul Materiei, se izbește de mărturia potrivnică /teoriei sale/ a distrugerii lor.[31] Anaxagoras consideră *amestecul* Materie, nu însă ca pe o posibilitate pentru existența tuturor lucrurilor, ci declarînd că el le conține pe toate actualizate[32]; el nimicește Intelectul pe care tot el îl introduce, deoarece nu-l face să dea configurația și forma, și nici nu-l consideră anterior Materiei, ci simultan cu aceasta.[33] Dar este imposibil ca Intelectul să apară simultan cu Materia. Căci dacă amestecul are parte de Realitate (ceea-ce-este /ceva/), Realitatea este anterioară /amestecului/. Iar dacă această Realitate este chiar amestecul respectiv și Intelectul[34], va fi nevoie de un al treilea termen deasupra lor.[35]

---

[30] Evident, pămîntul, apa, aerul și focul considerate de fizica de tip aristotelic drept compuse din materia primordială și din forme elementare.

[31] La Empedocle cele patru elemente sînt indestructibile (*Met.*A,3,994a,56); or, în realitate ele par a se distruge reciproc și a apărea unul din celălalt, ceea ce sugerează că elementele nu sînt „elementare“, ci sînt compuși.

[32] Dacă în amestec se află totul actualizat, înseamnă că la fel se află și contrariile. Or, aceasta contrazice principiul non-contradicției. V. *Met.*Λ,2, 1069b, 382. Pe de altă parte, Anaxagoras distingea între *amestecul indistinct* și Intelectul pur, separat. „Rezultă de aici că el ajunge să spună că rațiunile lucrurilor sînt, pe de-o parte, Unu (fiindcă acesta este simplu și neamestecat), pe de altă parte, Celălalt, pe care noi /platonicienii/ îl considerăm a fi Nelimitatul...“ (Aristotel, *Met.*A,8 989b, p. 69)

[33] Anaxagoras ar fi fost, conform lui Plotin, un dualist, ca și Platon de altminteri, considerînd Materia simultană cu Intelectul.

[34] Incertitudine textuală.

[35] Plotin aplică evident postulatul Principiului unic: dacă există două principii — Realitatea (ceea-ce-este ceva și Materia), ele nu pot fi prime, căci trebuie reduse la un singur principiu.

Iar dacă Creatorul, în mod necesar, este /la Anaxagoras/ anterior, de ce trebuia ca formele să fie distribuite în Materie puțin cîte puțin? Apoi de ce trebuia ca, la el, Intelectul să distingă lucrurile nesfîrșite, cînd era cu putință, dat fiind că Materia este fără calități, ca el să transporte forma și calitatea în toată Materia?[36] Și cum de ar mai fi posibil /în termenii lui Anaxagoras/, ca *totul să se afle în tot*?[37]

Iar cel care postulează *infinitul* /drept substrat/ să spună ce anume este acesta![38] Iar dacă acesta este infinit în sensul că nu poate fi parcurs /pînă la capăt/, este limpede că nu există în realitate ceva de acest fel: nu va exista nici infinitul în sine, nici luat ca atribut pentru o altă natură, adică vreun alt corp; infinitul în sine /nu poate exista/, fiindcă și partea sa /va fi/ în mod necesar infinită; iar infinitul luat ca atribut — e limpede — nu poate exista

---

[36] Cf. *Phaidon*, 98c-d, unde Socrate se plînge că Anaxagoras „nu se folosește de Intelect și nici nu invocă anumite cauze suplimentare /finale/ pentru a pune în ordine lucrurile".

[37] „Totul e în tot" era efectiv un principiu plotinian și, în general, neoplatonic. Dar se adăuga: „potrivit cu situația corespunzătoare". Aceasta presupunea însă distincția dintre actualizare și latență (virtualitate) și aplicarea LI pentru Intelect și Suflet. De pildă, un Suflet este toate Sufletele și Sufletul universal, dar nu în mod activ, ci, în mod normal, este activ el însuși, și în mod latent celelalte Suflete. Sau un Suflet deține simultan toate puterile, dar în fiecare tip de ființă, ele se activizează în mod diferit, celelalte rămînînd în latență. Sau Forma se află simultan și întreagă în toate lucrurile care participă la ea. V. LPIF§H,4. Or, Anaxagoras — se pare — nu distingea clar între actualizare (determinare) și posibilitate (indeterminare), ceea ce îl obliga să considere prezența contrariilor actualizate simultan în „amestecul" său, astfel violînd axioma non-contradictoriului. Cf. Aristotel, *Met.*Γ, 5,1009a,145; *Phaidon*, 72c.

[38] E vorba despre teoria lui Anaximandros. Bréhier (PB,2, p.49, nota) susține că Plotin urmează aici un comentariu peripatetician și că, în opoziție cu acesta, el însuși va susține că Materia primară este ἄπειρον. Dar ἄπειρον poate avea mai multe sensuri — *infinit*, *nelimitat*, *indefinit*, *indeterminat;* or, Plotin se întreabă în ce sens trebuie luat ἄπειρον- ul Materiei și nu neagă că, în principiu, s-ar putea vorbi despre ea în acești termeni. Cred că sensul plotinian al lui ἄπειρον este mai ales de „indefinit" și „indeterminat", mai curînd decît de „infinit". Reamintim că Aristotel nega posibilitatea infinitului actualizat, acceptînd numai infinitul virtual, adică, de pildă, posibilitatea de a avea mereu un număr mai mare decît un altul.

fiindcă lucrul căruia i se atribuie „infinitul" nu ar putea fi în sine infinit, nici ceva simplu, nici Materie.[39]

Dar nici atomii nu pot fi considerați Materie, dat fiind că ei, de fapt, nu există. Căci orice corp este divizibil complet. Iar aspectul continuu al corpurilor și umedul nu pot ca, în absența Intelectului și a Sufletului — ce nu pot proveni din atomi — să creeze *o altă natură* din atomi, dar separată de atomi — dat fiind că nici un artizan nu va putea face ceva dintr-o materie discontinuă. Și nenumărate alte obiecții s-ar putea formula împotriva acestei ipoteze și s-au și formulat.[40] De aceea este inutil să ne ocupăm mai mult cu ea.

8. Care este, așadar, această unică Materie, continuă și considerată fără calități ? Este limpede că ea nu este un corp, de vreme ce nu are calități; altminteri, /fiind corp/ ar avea o calitate. Spunem că ea este *Materia tuturor lucrurilor senzoriale* și nu numai materia unora, iar pentru alte lucruri — formă; de exemplu lutul este materie pentru olar, dar nu este materie la modul absolut.[41] Or, în cazul Materiei /primordiale/ nu e așa: pe ea o declarăm materie în raport cu toate lucrurile, fără ca [propriei ei naturi] să-i putem atașa vreo proprietate dintre cele care se văd la lucrurile senzoriale. Iar dacă ea este astfel în raport cu celelalte calități, precum culorile, caldul și frigul, ea nu va avea /în sine/ nici greutate, nici densitate, nici rarefiere; cu atît mai puțin ea va avea o figură sau dimensiune.[42] Căci una este esența mărimii și

[39] Materia primordială este ceva simplu; or, dacă „infinit" este un predicat asociat contextual unui substrat, acesta va fi un compus și nu ceva simplu și deci nu va mai fi Materie primordială.

[40] Cf. 2,IV,6,3.

[41] Într-adevăr, lutul are anumite calități pe care olarul le folosește pentru a confecționa oalele; deci nu poate fi socotit materie decît în raport cu acestea, dar e deja formă în raport cu materia primordială. Pentru distincția dintre materia primordială și materia relativă, vezi Aristotel *Met.*, Θ, 7, 1049a, 301 și Λ, 4, 1070b, 385.

[42] Atomiștii, precum Democrit sau Epicur de pildă, asociau atomilor o dimensiune, o poziție și o figură, dar considerau că alte calități, precum culoarea, căldura, gustul etc. sînt „secundare", putînd fi reduse la combinațiile dintre calitățile primare. Această teorie, extrem de fertilă pentru fizica și chimia moderne, este respinsă de Plotin, în acord cu filozofia

altceva este esența lucrului care poate fi mare, una este esența figurii și altceva esența lucrului care poate avea o figură.

Și trebuie ca Materia să nu fie compusă, ci simplă și formînd o unitate cu propria sa natură; căci în acest fel ea este lipsită de toate /atributele/.[43] Iar cel care-i dă formă, îi va da o formă diferită în raport cu Materia; iar dimensiunea și toate atributele din Realitate le adaugă cumva /Materiei/. Altminteri, /principiul formator/ va fi în robia dimensiunii inerente Materiei și nu va crea lucrurile cu mărimea pe care el o dorește, ci doar atît de mari cît le vrea Materia. Și este o ficțiune /a susține/ că voința /Creatorului/ „merge braț-la braț“ <συντροχάζειν>[44] cu dimensiunea /intrinsecă/ a Materiei.

Dar dacă principiul creator este anterior Materiei, Materia va fi pretutindeni în modul în care principiul creator o dorește și va putea fi condusă cu ușurință să /adopte/ orice /formă/, cît și, desigur, o anume dimensiune.[45] Pe de altă parte, dacă Materia are o dimensiune /proprie/, este necesar să posede și o figură /pro-

---

platoniciano-aristotelică, pe considerente raționale: Substratul ultim al lucrurilor trebuie să fie complet fără calități. Nici măcar masa, sau cantitatea nu i se pot atribui în mod esențial. Evident, dificultatea este de a înțelege ce sens are o existență total lipsită de proprietăți, virtualitate pură, și care se aseamănă în mod primejdios cu neantul. Iată de ce unii filozofi (în acord cu Platon, care, în *Timaios*, numise Materia și „loc“ sau „spațiu“ <χώρα>) încercau să lase Materiei primordiale unele proprietăți, cum ar fi dimensiunea („întinderea“ de mai tîrziu a lui Descartes), ceea ce Plotin contestă că ar fi posibil.

[43] Unitatea esențială, precum și lipsa oricăror determinații, în afara unității sînt și caracteristicile Unului. V. LPIF§H,7,3.

[44] Verbul înseamnă literal „a fugi împreună cu cineva“ și aparținea probabil filozofilor cu care polemiza Plotin — stoicilor mai ales. Nu arareori, Plotin utilizează cuvinte foarte concrete pentru a sugera raporturi foarte abstracte.

[45] Anterioritatea ontologică a formei și a actualizării asupra materiei văzută ca virtualitate este implicită în platonism și explicită în aristotelism. V. Aristotel, *Met.* Θ, 1050b-1051a, pp. 302–306. Se vede, de asemenea, că Plotin consideră Materia creată, sub raport ontologic, deoarece această anterioritate nu este, desigur, temporală. Cf. *15*,III,4,1 și LPIF§H,7,1 și nota 168.

prie/, încît va fi cu atît mai greu de plămădit /de către principiul creator/.[46]

Prin urmare, forma se adaugă Materiei și îi aduce acesteia toate /proprietățile pe care forma le are/. Dar orice formă posedă și o dimensiune /intrinsecă/, și anume, /ea este/ atît de mare cît ar îngădui *rațiunea formatoare* corespunzătoare și sub acțiunea căreia se află.[47] De aceea, în cadrul fiecărui gen, se definește laolaltă cu specia și aspectul cantitativ: căci una este /dimensiunea specifică/ a omului, alta — a păsării, și alta — a unei păsări anume. Și faptul că altceva /decît Materia/ aduce Materiei cantitatea nu e deloc mai uimitor decît faptul că /acel principiu/ îi adaugă ei calitatea: și nici nu este adevărat că, în vreme ce calitatea este un principiu rațional, cantitatea nu e Formă, fiind ea /totuși/ măsură și număr.

9. Dar cum se va putea concepe o existență lipsită de mărime? Răspund: /se va putea concepe astfel/ orice existență care nu este /intrinsec/ identică cu cantitatea. Or, existența și cantitatea nu sînt identice și există multe alte realități diferite de cantitate. În general, orice natură incorporală trebuie considerată lipsită de cantitate; or, Materia este incorporală.[48]

Chiar Forma Cantității <ποσότης> nu este o cantitate, ci /este o cantitate/ numai lucrul care participă la /Forma Cantității/, de unde rezultă limpede că Forma Cantității este, într-adevăr, o Formă.[49] După cum ceva devine alb prin prezența Formei Albu-

---

[46] O aluzie la teoriile atomiste care acordau atomilor indivizibili o anumită „figură“, și considerau că lucrurile rezultă din combinările acestor atomi dotați cu figuri, conform unei anumite ordini.

[47] Forma nu are o dimensiune fizică, ci una inteligibilă: o corabie, o casă, un ac nu pot exista decît între anumite limite de mărime și au dimensiuni de un anume ordin, ce sînt dictate de finalitatea lor. Calitatea este Formă, dar Forma este mai mult decît calitatea, cuprinzînd și un aspect cantitativ.

[48] E vorba, firește, de o cantitate determinată, ce poate fi delimitată de un corp. Materia primordială este indeterminatul pur.

[49] Aici, Plotin descrie Formele, nu ca paradigme, ci ca predicate abstracte care nu au ele însele proprietatea pe care o adaugă unui subiect: Forma cercului nu este, ea însăși, circulară, și nici Forma cantității nu are, ea însăși, o cantitate determinată. Grija lui Plotin de a evita identitatea

lui, dar /Forma/ ce a produs culoarea albă într-un animal, ca și pe celelalte culori variate, nu este, ea însăși, o varietate coloristică, ci este, ca să spunem așa, o *varietate conceptuală* <ποικίλος λόγος>; tot astfel /Forma/ care a produs o anumită dimensiune nu are, ea însăși, acea dimensiune, ci ea este Dimensiunea însăși, sau Forma Dimensiunii sau Ideea Dimensiunii.

Dar dacă Forma Cantității se adaugă /Materiei/, oare ea desfășoară Materia înspre a-i conferi o mărime ? Deloc, deoarece Materia nu era înfășurată într-un /loc/ îngust. /Forma Cantității/ i-a dat materiei o mărime pe care ea nu o avea înainte, așa după cum și Forma Calității /i-a dat o calitate/ pe care nu o avea înainte.

10. În ce fel voi gîndi absența mărimii din Materie ? În ce fel anume vei gîndi lipsa totală de calitate /a Materiei/ ? Și care este noțiunea /corespunzătoare/ și în ce fel o vom cuprinde cu mintea ? /Noțiunea de care avem nevoie/ este *indeterminarea* <ἀοριστία>. *Căci dacă cunoaștem asemănătorul prin asemănător, vom cunoaște și indeterminatul prin indeterminat.* Or, dacă în privința indeterminatului ar putea exista un *concept* determinat, *intuiția* <ἐπιβολή> /indeterminatului/ rămîne indeterminată.

Dar cum orice lucru poate fi cunoscut printr-un concept <λόγῳ> și prin gîndire <νοήσει>, în cazul nostru conceptul spune ceea ce se poate spune rațional despre Materie[50]; dar /gîndirea despre Materie/ care se vrea gîndire /autentică/ nu este de fapt gîndire, ci mai curînd o *negîndire* <ἄνοια>. Reprezentarea Materiei ar fi *bastardă și nelegitimă*, provenită din *celălalt* /concept/, cel neadevărat, și compusă laolaltă cu conceptul despre *celălalt*.[51] Și, examinînd

---

structurală dintre lucruri și Formele corespunzătoare, și, implicit, asemănarea bilaterală este permanentă.

[50] Plotin pare să distingă aici ceea ce se poate spune (logos) despre materie (indeterminarea ei etc.), de o adevărată gîndire a materiei (noesis) și afirmă că aceasta din urmă nu este gîndire autentică, din pricina indeterminării materiei.

[51] O altă lecțiune: „celălalt concept“ <μετὰ τοῦ ἑτέρου>; Plotin se referă probabil la „Celălalt“; principiu platonic care reprezintă alteritatea și devenirea, în opoziție cu „Același“, care reprezintă Ființa. Cf. *Timaios*, 36c.

chestiunea, Platon a spus că /Materia/ trebuie concepută printr-un *raționament bastard* <νόθῳ λογισμῷ>[52].

În ce constă, așadar, indeterminarea Sufletului? Oare e o ignoranță desăvîrșită /concepută/ drept o absență /de reacție/? De fapt, indeterminatul care îl caracterizează constă într-o afirmare pozitivă, și, așa cum pentru ochi obscuritatea este materia oricărei culori vizibile, tot așa și Sufletul, după ce elimină tot ce vine asupra lucrurilor senzoriale ca o lumină și, la sfîrșit, nu mai posedă nimic de distins, seamănă cu vederea care, aflată în întuneric, *devine la fel cu lucrul pe care îl „vede"*.[53] Dar oare el chiar vede? Sau îl vede așa cum poți „vedea" lipsa de frumusețe, lipsa de culoare, lipsa de strălucire și, pe deasupra, ceva care nici nu are mărime! Dacă nu procedează așa, Sufletul îi va conferi Materiei o formă.

Dar oare atunci cînd Sufletul nu gîndește nimic, nu resimte același lucru /ca atunci cînd gîndește indeterminatul Materiei/? Nu, ci atunci cînd nu gîndește nimic, nici nu comunică nimic, sau mai exact, nu resimte nimic. Dar cînd gîndește Materia, *resimte un fel de întipărire a informului*, deoarece și atunci cînd gîndește lucrurile cu formă și cu mărime, el le gîndește drept compuse, „colorate" și pe deplin calificate. Gîndește, așadar, totalitatea și compusul /alcătuit din formă și Materie/. Însă gîndirea sau percepția formelor suprapuse este clară, în vreme ce gîndirea substratului este obscură, fiind el lipsit de formă, căci nu avem de-a face cu

---

[52] Platon, *Timaios,* 52 b. Cătălin Partenie, în traducerea sa la *Timaios:* „raționament hibrid". Νόθος înseamnă atît că raționamentul este impur, alcătuit, la Platon, din veghe și reverie, cît și „neautentic", „nelegitim", „impropriu". Platon numește materia „loc", dar și „receptacol" și „mamă" și o consideră a fi un „al treilea gen", alături de Ființă și de devenire. (50c) V. și notele lui C. Partenie de la pp. 248–250, Platon, *Opere,* VII, București, 1993. E interesant că la Platon, deși Materia este declarată a fi fără calități, aceasta nu pare a se extinde și asupra proprietăților pur geometrice; altminteri, ea nu ar fi numită și „loc", sau „spațiu". Ea are, de asemenea, un fel de mișcare dezordonată, primordială (52e).

[53] Plotin revine la principiul său favorit: tendința de identificare a subiectului cu obiectul percepției (fizice sau intelectuale). Dacă în alte locuri Sufletul se identifica cu Unul prin contemplarea pură a Unului, aici, prin încercarea de a gîndi indeterminatul Materiei, Sufletul devine el însuși indeterminat.

forma. Sufletul percepe în întregul compus laolaltă cu formele suprapuse /substratului/ și *ceva* pe care, mai apoi, el îl separă și îl distinge; raționamentul lasă în urmă *un rest* pe care /Sufletul/ îl gîndește într-o manieră obscură ca fiind obscur și într-o manieră întunecoasă ca fiind întunecos; *îl gîndește negîndindu-l!*[54]

Iar în situația în care nici măcar Materia însăși nu rămîne lipsită de formă, ci capătă formă în lucruri, Sufletul *proiectează* <ἐπέβαλε> *asupră-i forma lucrurilor*[55], deoarece indeterminatul îi produce suferință — un fel de teamă de a nu ieși în afara realului: *Sufletul nu suportă să se oprească multă vreme în lumea a ceea-ce-nu-este /ceva/.*[56]

11. Dar de ce este nevoie de altceva pentru a se înțelege compunerea corpurilor, în afară de mărime și de toate calitățile? În fapt, toate acestea au nevoie de un receptacol. Prin urmare /se pretinde/ acesta este o *masă* <ὄγκος> și, în consecință, o mărime.[57] Dacă /receptacolul/ ar fi însă fără mărime, nu ar exista loc unde el să primească /forma/.

---

[54] V. LPIF§D,6.

[55] Expresia sugerează că, pentru Plotin, Materia nu se unește cu adevărat cu forma, și mai ales nu devine ea însăși o actualizare, așa cum consideră Aristotel, ci rămîne un fel de ecran pasiv pe care Sufletul proiectează Formele primite de la Intelect.

[56] Cei care susțin că Materia nu există de fapt, deoarece nu poate fi gîndită se înșală — spune Plotin. Materia nu poate fi gîndită ca un concept clar, deoarece este prin definiție lipsită de formă. Dar chiar exprimarea acestei privațiuni constituie o formă de gîndire — obscură, indeterminată — o gîndire a negîndirii. Materia *nu este /ceva/*, nu are Ființă, dar ea *este*, există.

[57] Termenul pe care l-am tradus prin „masă" poate însemna și „volum". Cele două aspecte nu sînt foarte distincte. Plotin va încerca să arate că noțiunea unei materii primordiale, ca substrat al tuturor lucrurilor, nu presupune dimensiune, mărime, volum sau masă, deoarece toate acestea sînt în fond niște calități, adică au un aspect de formă. Materia primordială este virtualitate sau indeterminare pură, ceea ce înseamnă că ea nu este mai mult masă sau mărime decît este culoare, figură geometrică ori alte „qualia". Dificultatea este în ce fel această materie absolută poate fi distinsă de neființă, pe de-o parte, dar și de Unu, de asemenea lipsit de orice calități.

/De asemenea — sună obiecția — /, dacă /receptacolul/ ar fi fără mărime, care ar putea fi contribuția sa la constituirea corpurilor, dacă el nu /contribuie/ nici la formă și calitate, nici la distanță și mărime — care, oriunde ar fi acestea, sînt considerate a proveni de la Materie ?

Și în general, după cum acțiunile, facerile, timpii și mișcările, deși nu posedă în ele un substrat material, nu aparțin mai puțin realității, tot așa nu este necesar ca primele corpuri să posede materie, ci fiecare /corp elementar/ în parte luat ca un întreg este ceea ce este, fiind aceste prime corpuri mai complexe și posedîndu-și structura datorită amestecului cu mai multe forme.[58] Rezultă — sună obiecția — că *această absență de dimensiune* <τὸ ἀμέγεθες> a Materiei /pe care noi i-o atribuim/ este un simplu nume /fără conținut/.

/Răspunzînd acestor obiecții/, să spunem mai întîi că nu este necesar ca orice receptacol să fie o masă, dacă mărimea nu i-ar fi deja asociată; astfel, Sufletul, primindu-le pe toate, le ține pe toate laolaltă și simultan <ὁμοῦ>[59]. Iar dacă mărimea ar fi o proprietate a Sufletului, el ar poseda totul într-un /loc caracterizat/ de mărime.[60]

Iar Materia primește ceea ce primește în dimensiune, *fiindcă ea este un receptacol al dimensiunii*. După cum și animalele și plantele, simultan cu creșterea în dimensiune, posedă și calitatea corespunzătoare ce vine în paralel cu cantitatea, care s-ar restrînge, dacă vietatea scade în dimensiuni.

Iar dacă s-ar obiecta că pre-există o mărime anume în aceste vietăți, ca substrat al /principiului/ formator, și că, deci, /substratul/ pretinde acolo /o mărime intrinsecă/, obiecția nu ar fi fondată: căci în cazul acesta /al animalelor și plantelor /nu avem de-a face cu Materia în sens absolut, ci cu materia specifică a vietății

[58] Se știe că atomiștii, precum Democrit, atribuiau atomilor o anumită formă elementară. Probabil că la așa ceva se referă Plotin.

[59] Cuvîntul grecesc înseamnă și „în același loc“, și „împreună“, și „simultan“.

[60] Noțiunea plotiniană, ca și cea aristoteliciană de materie (spre deosebire de aceea a fizicii moderne) nu are nimic de a face cu masa sau corporalitatea.

respective. Or, Materia absolută trebuie să posede /mărimea/ din altă parte.[61]

Așadar, nu este necesar ca receptacolul care va primi forma să fie o masă, ci el primește restul calităților laolaltă cu proprietatea de a deveni o masă; el oferă o *iluzie de masă* <φάντασμα ὄγκου> în perspectiva folosinței sale /ca masă/, în calitate de /Materie/ primordială; dar este vorba despre o masă vidă.

De aici se trage faptul că unii filozofi au declarat Materia și vidul ca fiind identice.[62] Dar eu mă refer la /Materia absolută/ cu termenul de „iluzie de masă", fiindcă Sufletul este lipsit de posibilitatea de a o defini, atunci cînd se apleacă asupra acesteia; el se scurge în indeterminare, fără s-o poată circumscrie, fără să poată ajunge la un hotar al ei <εἰς σημεῖον ἰέναι> — /aceasta ar însemna/ deja să o definească!

De aceea /Materia primordială/ nu trebuie să fie numită, separat, nici mare, nici mică; ci *mare și mică.*[63] În acest sens, ea este masă, cît și non-mărime, deoarece este *materie pentru masă,* și din mare ea se strînge către mic, iar din mic se desface spre mare, de parcă masa o parcurge. Iar indeterminarea ei — masa în acest sens — /înseamnă că/ în ea există receptacolul mărimii, în vreme ce, în reprezentarea noastră, ea este în felul de mai sus.

Cîte dintre celelalte realități fără mărime sînt Forme sînt definite fiecare în parte și nu indică nicăieri noțiunea de masă. Dar Materia care e indefinită, nefiind fixată de la sine și purtîndu-se spre orice forme, fiind ea ușor de adus încolo și încoace, și pre-

---

[61] S-ar părea — sună obiecția — că orice vietate are o dimensiune, înscrisă în materia sa. Atunci Materia ar avea intrinsec dimensiune. Plotin răspunde: materia respectivă, asociată de formă, nu este decît materia specifică, particulară — de exemplu, carnea, sîngele etc. Acestea — la rîndul lor — posedă materie și formă, astfel încît pînă la urmă Materia absolută se arată ca fiind un principiu diferit de cantitate și mărime.

[62] Este vorba despre Leucip și Democrit, care considerau că „plinul" (atomii) sînt Ființa, în timp ce „vidul" este Neființa. Cf. Aristotel, *Met.*A,4,985b,59.

[63] Referință la „marele și micul" (ori Dualitatea indefinită), prin care Platon, în prelegerile sale de bătrînețe, desemna materia. Aristotel critică această terminologie în *Met.*N,1,1087b, 452.

tutindeni, capătă varietate prin acest transport către toate /formele/ și prin devenire; în acest fel ea ajunge să posede natura de masă.

12. Mărimile își aduc, prin urmare, contribuția lor la corpuri; căci și formele corpurilor se află în mărimi. Dar /formele/ nu ar putea apărea /direct/ în legătură cu mărimea, ci doar în legătură cu /un substrat/ ce a primit mărime.[64] Căci dacă formele s-ar lega direct de mărime, și nu de Materie, ele ar rămîne la fel de fără mărime și substrat, sau ar fi rațiuni formatoare doar — așa cum sînt ele în Suflet — și nu ar putea produce corpuri.

Este necesar, prin urmare, ca Aici toate formele să existe în legătură cu un singur /substrat/; *acesta posedă mărimea, dar el este diferit de mărime*.

Adevărat, lucrurile care se amestecă prin faptul că au o /singură/ materie, devin același compus și nu au nevoie de un alt substrat în care să se afle, fiindcă fiecare dintre elementele amestecate vine purtînd materia proprie. Totuși, ele au nevoie /în vederea amestecului/ de un singur receptacol, fie el un vas, fie un loc; or, locul este posterior Materiei și corpurilor, încît mai întîi corpurile ar avea nevoie de Materie.[65]

De asemenea, fiindcă facerile și acțiunile sînt imateriale, nu trebuie spus că la fel sînt și corpurile. Corpurile sînt, într-adevăr, compuse, în timp ce acțiunile — nu. Desigur, Materia oferă celor care acționează, atunci cînd aceștia acționează, substratul /formelor pe care ei le aduc/, ea rămînînd la ei, dar ea nu se oferă pe sine însăși în vederea prelucrării. Căci cei care acționează nu caută /să acționeze asupra Materiei, ci vor să o unească cu o formă/.[66]

Iar o acțiune nu se transformă într-o alta, astfel încît să existe o materie /comună/ pentru aceste acțiuni, ci cel care acționează

---

[64] Mărimea (cantitatea) nu este, încă o dată, identică cu Materia. Materia primește formă și poate primi și mărime, dar mărimea, întocmai ca și calitatea, are nevoie întotdeauna de un substrat care s-o cuprindă.

[65] Spațiul, în metafizica greacă, este posterior Materiei, deoarece este conceput ca o anumită calitate atribuită unui substrat preexistent.

[66] Fie acțiunea „educarea“ și materia (substratul) un copil. Educarea este o formă care se aplică substratului. Scopul acțiunii este „copilul educat“ (un compus) și nu copilul — adică materia.

schimbă o acțiune pe o alta, încît el reprezintă o materie pentru acțiunile sale.[67]

Așadar, Materia este necesară și pentru calitate, și pentru mărime — de unde rezultă că ea este necesară și pentru corpuri. *Ea nu este un nume fără conținut, ci reprezintă un substrat, chiar dacă acesta rămîne invizibil și lipsit de mărime.* Altminteri, în baza aceluiași raționament ar trebui să negăm și existența calităților, și pe cea a mărimii: căci fiecare dintre acestea ar putea fi declarată „nimic", dacă ar fi concepută doar luată în sine. Iar dacă acestea există în fapt, fie și într-un mod obscur, cu atît mai mult va exista Materia, chiar dacă ea nu are o existență evidentă, deoarece ea nu cade sub simțuri: nu poate fi percepută de ochi, deoarece este fără culoare, nici de auz, deoarece nu este un zgomot; Materia nu constă în mirosuri și gusturi, de aceea ea nu este percepută nici de nas, nici de limbă. Oare este percepută de pipăit? Nu, fiindcă nu e nici corp; or, pipăitul are de-a face cu corpurile, /semnalînd/ fie că sînt dense, ori rarefiate, moi ori tari, ude ori uscate. Dar Materia nu are nici una dintre aceste proprietăți. Ea /poate fi concepută/ printr-un raționament neprovenit de la Intelect — un *raționament vid.* De aceea el este un „raționament bastard", după cum am spus.

Materia nu are nici corporalitate, căci, dacă corporalitatea este o *rațiune formatoare*, aceasta este diferită de Materie. Materia este, deci, altceva /decît corporalitatea/. Iar dacă /Materia/ a produs deja /corpurile/ și, *așa-zicînd*[68], a fost amestecată /cu forma/, ar exista /acolo/ în mod vădit un corp și nu numai Materie.

13. Dar dacă substratul este o *calitate comună* aflată în fiecare element?

/În acest caz/ trebuie spus mai întîi care poate fi această calitate. Apoi, în ce fel o calitate poate fi substrat? În ce fel va putea fi concepută o calitate aflată în ceva fără mărime, calitate ce nu are nici Materie, nici mărime?

---

[67] În sensul în care un om poate acționa în chip diferit, el este o sursă de virtualități pentru respectivele acțiuni. Or, virtualitatea este materie.

[68] În fapt, Materia nu se amestecă niciodată cu forma, cu alte cuvinte, ea nu devine formă, ca la Aristotel, ci rămîne întotdeauna „mai prejos de ceea-ce-este /ceva/."

Apoi, dacă calitatea este definită, cum va fi Materia ? Dacă ea este ceva indefinit, ea nu este o calitate, ci este substratul și Materia pe care le căutăm.

Ce va opri Materia /— se mai poate obiecta —/ ca, deși este fără calități, deoarece nu participă, prin natura sa, la nici o calitate, să posede totuși chiar prin acest fapt — de a nu participa la nici o calitate — o particularitate care s-o diferențieze cu totul de restul calităților, precum o *privațiune de acele calități* ?[69] Căci și cel privat de ceva are o calitate, precum orbul. Or, dacă Materia este privată de acele /calități/, de ce nu putem afirma că ea are totuși o calitate ? Iar dacă ea posedă privațiunea în mod absolut, cu atît mai mult /ea ar avea o calitate/, în cazul în care privațiunea este totuși o calitate.

Cel care însă formulează această obiecție ce altceva face decît să considere totul drept calități și calificări ? Ar rezulta că și cantitatea ar fi o calitate, și Ființa.[70] Iar dacă ceva e calificat, i se adaugă calitatea. Dar este ridicol ca ceea ce este diferit de calitate și care nu este calitate să fie făcut să aibă calitate ! Iar dacă /acel ceva/ este considerat a fi calificat, fiindcă este *altceva,* /aceasta este posibil/ dacă alteritatea în sine /ar fi calificată/; or, nici așa el nu are o calitate, de vreme ce nici măcar calitatea /în sine/ nu are calitate.[71] Iar dacă /calitatea/ este pur și simplu *altceva,* ea nu este astfel prin sine, ci este altceva prin *alteritate* și este identică prin *identitate.*

---

[69] Nu cumva Materia are totuși o calitate : aceea de a fi privată de orice calitate ? Privațiunea nu este o calitate, arată Plotin, iar Materia se identifică cu privațiunea absolută. Pentru raportul dintre materie, formă și privațiune la Aristotel, vezi LPIF§H7,2.

[70] Doctrina aristotelică era că categoriile — Ființa, calitatea, cantitatea, locul etc. — sînt incomensurabile și ireductibile una la cealaltă. Or, cantitatea este și ea o absență a calității ; ar rezulta, conform obiecției de mai sus, că este ea însăși calitate, ceea ce este absurd.

[71] Raționamentul este acesta : calitatea în sine nu are, ea însăși, o calitate ; cu atît mai puțin ar putea avea o calitate alteritatea în sine. Dar calitatea în sine nu are o calitate (nu-i calificată) pentru a se evita multiplicarea inteligibilelor. S-ar putea afirma că noțiunea de calitate nu are sens decît asociată unui substrat sau subiect. De asemenea, calitatea nu are sens decît ca ceva determinat; or, negarea unei calități este, de obicei, ceva indeterminat.

Așadar, privațiunea nu este calitate și nici nu posedă o calitate, ci este lipsa de calitate sau de orice altceva, după cum tăcerea este lipsa de sunet sau de orice altceva. Privațiunea este o *suprimare* <ἄρσις>, în vreme ce calitatea se află în afirmație.[72]

Iar particularitatea Materiei nu este configurația, prin aceea că ea nu are nici calitate și nici formă; e absurd atunci ca, deși nu are calitate, să fie considerată calitate și, deși este fără dimensiune, să fie considerată ceva analog cu proprietatea de a avea dimensiuni. Particularitatea ei nu este, prin urmare, nimic altceva decît *ceea ce este* ea; particularitatea nu i se adaugă ca un atribut. Ea se arată mai degrabă *într-o raportare /a Materiei/ față de celelalte lucruri, fiindcă este altceva decît ele.* Iar celelalte nu sînt numai *altele*, dar și fiecare este *ceva*, ca fiind formă, în timp ce materia s-ar cuveni numită numai *alta*. Sau poate /numește-o/ *altele*, pentru ca să nu o definești unitar prin cuvîntul „altceva", ci să-i indici indeterminarea prin cuvîntul „altele".[73]

14. Trebuie acum cercetat dacă /Materia/ este privațiune, sau dacă privațiunea este un atribut al Materiei.[74] Acel argument care susține că ambele formează o unitate sub raportul substratului /pe care îl reprezintă/ dar că, din punct de vedere conceptual sînt două lucruri diferite[75], se cuvenea să explice și conceptul fiecăreia

[72] A atribui unui subiect o calitate înseamnă, în fond, a-l determina; iar a-l determina înseamnă a afirma o anumită trăsătură a sa, a o scoate în relief. Privațiunea, dimpotrivă, nu înseamnă a afirma o „calitate negativă", ci a nega o afirmație, a formula o indeterminare. Astfel, a spune că cutare este „non-alb" nu e identic cu a spune că are o *anumită* culoare diferită de alb; ci înseamnă a susține o indeterminare: obiectul poate fi și roșu, și negru, și verde etc. La fel, a caracteriza ceva ca „lipsit de frumusețe" e mai indeterminat decît a-l declara direct „urît", ceea ce, într-un sens, reprezintă o calificare.

[73] Plotin vrea să spună că Materia nu este un *ce* individual, căci, în acest caz, ea ar fi ceva determinat, ar avea o esență, ci un *colectiv indeterminat*, incapabil de orice unificare, opusul lui Unu, incapabil de orice multiplicare.

[74] Aceasta este teoria lui Aristotel: materia este distinctă de privațiune, care este un fel de contrar al formei. Dar Aristotel are în vedere de obicei materia relativă și nu Materia absolută.

[75] Simplicius, *In Physica*, 145,5: non-albul nu desemnează un subiect diferit de materia-substrat a albului, ci o noțiune diferită. La Aristotel,

— pe oricare trebuia să-l redea — anume acel concept al Materiei care o va defini fără s-o asocieze de privațiune, iar conceptul privațiunii /să-l definească/ în același mod. Căci, sau nici Materia, nici privațiunea nu se află în conceptul celeilalte, sau fiecare se află în fiecare dintre concepte, sau numai una dintre ele se află în conceptul celeilalte, oricare ar fi aceea.

Dacă însă Materia și privațiunea sînt separate /conceptual/ și nu se implică reciproc, vor fi două lucruri /distincte/ iar Materia va fi ceva diferit de privațiune, chiar dacă privațiunea i se poate atribui contextual. Atunci însă, conceptul uneia dintre cele două /nu/ trebuie fie văzut în conceptul /celeilalte/ nici măcar în latență.

Iar dacă relația dintre cele două /concepte/ este cea existentă între „nasul cîrn“ și „cîrn“, și atunci fiecare noțiune este dublă și sînt două realități.[76] Sau relația lor este ca aceea dintre foc și căldură: căldura se află /conceptual/ în foc, dar focul nu este conceput /necesar/ ca aflîndu-se în /conceptul/ de căldură.[77] Or, în acest fel Materia ar fi privațiune în felul în care focul este cald. Este ca și cînd privațiunea ar fi forma materiei, iar substratul ar fi altceva — ceea ce trebuie să fie materia. Și nici în felul acesta privațiunea și Materia nu sînt unul și același lucru.

Așadar, ele formează o unitate de substrat, dar sînt două noțiuni din punct de vedere conceptual[78], iar privațiunea nu înseamnă că *ceva* este prezent în Materie, ci *faptul că nu este nimic prezent*; privațiunea de calități este ca o negație. Cînd cineva spune „nu este /ceva/“, negația nu adaugă /vreo calitate/, ci spune că nu există /acel ceva/. Astfel, *privațiunea trebuie luată ca negarea /a ceva/*. Iar dacă „nu este /ceva/“ <οὐκ ὄν> înseamnă că /este/ altceva și

---

materia *este ceva*, în vreme ce la Plotin ea este negativitate pură. V. PB,2, p.53.

[76] „Cîrn“ nu poate fi decît un nas, ceea ce înseamnă că predicatul „cîrn“ presupune deopotrivă „nasul cîrn“, dar și „cîrnitatea“; invers, „nasul cîrn“ presupune deopotrivă „cîrnul“, dar și „nasul“.

[77] Focul presupune căldura, dar căldura nu presupune focul, căci poate exista căldură și fără foc.

[78] Materia și privațiunea absolută sînt același lucru, chiar dacă, din punct de vedere conceptual, ele sînt distincte.

nu se presupune negarea /totală/ a existenței <μὴ τὸ μὴ ὄν>,[79] vor exista două concepte, unul asociat substratului /Materiei/, iar celălalt al privațiunii, care indică poziția /ei/ față de restul /lucrurilor/.

Însă conceptul de Materie este în relație cu celelalte lucruri, de asemenea, conceptul substratului este în relație cu celelalte lucruri, cît despre conceptul de privațiune, dacă el indică indeterminarea Materiei, el s-ar asocia probabil Materiei, doar că, în ambele sensuri, Materia și privațiunea sînt o unitate în raport cu substratul, dar au concepte distincte.

Dar dacă prin aceea că este nelimitată, indefinită, fără calități /privațiunea/ este identică cu Materia, cum de mai există două concepte /distincte/ pentru fiecare?

15. Iarăși trebuie cercetat, așadar, dacă *indefinitul* <τὸ ἄπειρον> și *indeterminatul* < τὸ ἀόριστον>[80] se adaugă în mod contextual unei alte naturi /Materia/, în ce fel este contextualul și dacă privațiunea este o contextualizare /a Materiei/.

Or, realitățile care sînt numere și concepte se află în afara indefinitului — într-adevăr, definițiile, ordinea și ordonarea sosesc celorlalte lucruri de la acestea, dar pe ele însele nu le ordonează ceea ce a fost ordonat și ordinea, ci lucrul pus în ordine este diferit de cel care pune în ordine: *ceea ce ordonează este limita, definiția și conceptul.* Ei bine, în acest caz, este necesar ca indefinitul să fie pus în ordine și definit. Materia este, prin urmare, pusă în ordine, iar lucrurile care nu sînt materie /sînt puse în ordine/ prin participare /la Materie/ sau prin faptul că joacă rolul Materiei.

---

79 Plotin vrea să spună, cred, că privațiunea totală nu se identifică cu neantul pur <τὸ μὴ ὄν>, căci atunci Materia nici ea nu ar mai exista, de vreme ce Materia este o specie a privațiunii. Privațiunea înseamnă a nega o calitate, la limită— pe toate, dar nu și substratul acestor calități. Textul este incert și versiunea mea se bazează pe lecțiunea unor manuscrise. Bréhier suprimă primul μὴ și traduce: „si non être veut dire ce qui est non pas l'être mais autre chose que lui".

80 Primul termen se referă, cred, la imposibilitatea de a da o definiție, în timp ce al doilea, la lipsa unor determinații. Primul termen poate fi tradus și prin „infinit".

Este necesar, prin urmare, ca Materia să fie indefinitul, *dar nu un indefinit contextualizat și sosit ei numai la un moment dat, într-un anume context.*

Într-adevăr, proprietatea aplicată contextualizat unui subiect trebuie să fie o rațiune formatoare; or, indefinitul nu este o rațiune formatoare.

Apoi cărei existențe îi va sosi în chip contextualizat indefinitul? Limitei sau unui lucru limitat. Dar Materia nu este ceva limitat și nici nu e limită. Iar indefinitul, sosind asupra limitatului, va nimici natura acestuia. Prin urmare, indefinitul nu poate sosi numai într-un context dat asupra Materiei, de unde rezultă că *ea este chiar indefinitul.*[81]

De fapt chiar și în lumea inteligibilă materia este indefinitul sau infinitul și ar putea să fie produsă de nemărginirea Unului, sau de puterea /sa/, sau de eternitatea /Lui/; *nemărginirea nu se află însă în Unu, ci El o produce.*[82]

Dar cum de există indefinit și Acolo, și Aici? Fiindcă și indefinitul are o natură dublă. Care este deosebirea /între cele două indefinituri/? Se deosebesc precum modelul și copia. Atunci *acesta* este în mai mică măsură indefinit?[83] Ba este în mai mare măsură! E cu atît mai /mult indefinit/, cu cît o copie care s-a îndepărtat de adevărata ființare e mai indefinită /decît modelul ei/. Căci nedefinirea există în mai mare măsură în realitatea mai puțin delimitată. Cel ce este inferior în bine este superior în rău. [Indefinitul de Acolo este mai mult o copie în calitate de indefinit <εἴδωλον

[81] Sau „indefinitul este Materia însăși".

[82] Unul deși dispune de o putere nemărginită, nu este El însuși infinitatea sau indefinitul, contrar opiniei lui J.M. Rist, v. LPIF§H,7,4. În schimb, materia inteligibilă, identificabilă cu *Dualitatea indefinită* a lui Platon ar putea fi infinit-indefinit, pînă ce, privind spre Unu, devine Intelect.

[83] Raportul obișnuit dintre model și copie este de diminuare, astfel că s-ar părea că indefinitul Materiei corporale ar trebui să fie mai puțin indefinit decît cel al materiei inteligibile. Plotin contestă această consecință, susținînd că, în esență, copia e mai indefinită decît modelul. Iar dacă acesta e chiar indefinitul, atunci copia este un indefinit încă și mai accentuat.

ὡς ἄπειρον>[84], în vreme ce indefinitul de Aici îi este inferior] cu atît cu cît a fugit mai mult de ființare și de adevăr; el s-a revărsat cu atît mai mult în a fi o copie, devenind indefinit în mod mai autentic.

Dar oare indefinitul și esența indefinitului sînt același lucru? Acolo unde forma și materia sînt diferite, /lucrul și esența lui sînt diferite/[85], dar acolo unde există doar Materie, fie trebuie vorbit despre identitate /între lucru și esența sa/, fie, mai bine, trebuie spus în general că *nu există aici esența indefinitului*; căci ea ar fi o formă, ceea ce nu există în indefinit, pentru ca el să rămînă indefinit.[86]

Materia trebuie declarată indefinită de la sine însăși prin antiteză cu Forma. Căci, după cum Forma, nefiind *altceva*, este /numai/ Formă, la fel și Materia, fiind contrapusă Formei, datorită indefinirii nefiind /nimic/ altceva /decît ceea ce este/, trebuie numită indefinită.

16. Dar oare /Materia/ este identică cu alteritatea? Nu, ci /este identică/ cu o parte a alterității care se contrapune celor-ce-sînt /ceva/ în mod esențial, anume conceptelor și rațiunilor formatoare. De aceea, deși nu este în acest fel /conceptual/ *ceva* /Materia/ este *existentă*[87] și este identică cu privațiunea, dacă privațiunea se contrapune realităților ce pot fi descrise printr-un concept.

---

[84] Text corupt care a fost emendat în fel diferit, de pildă (Gollwitzer) εἶδος ἢ λόγος ἀπείρου ceea ce s-ar traduce „este în mai mare măsură o Formă sau o rațiune de indefinit".

[85] În măsura în care esența este identificată cu forma. La Aristotel, „fiecare individual care nu are o existență contextuală este unul și același lucru cu esența" (*Met.* Z,6,1031b, 235). Or, existență non-contextualizată au lucrurile unde unirea unei forme cu materia nu are ceva necesar, sau realitățile simple.

[86] Materia nu are esență sau Ființă, căci, dacă ar avea, ar fi cumva definită.

[87] N-am acceptat corecția propusă de Volkmann și acceptată de Bréhier. Neființa privațiunii sau a Materiei nu este neantul pur, inexistența, ci o formă de existență diminuată care nu se poate descrie printr-un concept. Materia *este*, dar ea nu este *ceva*, adică o calitate, o formă, un concept.

Privațiunea nu va fi nimicită însă dacă vine asupra ei lucrul care face obiectul privațiunii respective? Deloc. Căci receptacolul unei situații nu este o situație, ci privațiunea /de situația respectivă/, iar receptacolul limitei nu este lucrul limitat, nici limita însăși, ci nelimitatul în măsura în care este nelimitat.[88]

Cum, așadar, limita, avansînd, nu va nimici natura nelimitatului, și asta fără ca nelimitatul să aibă o existență contextuală? Ar suprima-o, dacă ar fi vorba despre un nelimitat cantitativ. Dar în fapt nu-i așa, ci, dimpotrivă, /limita/ păstrează nelimitatul în existență.[89] Ea transportă către actualizare și desăvîrșire ceea ce e prin fire /nelimitat/, precum se întîmplă cu un /cîmp/ necultivat, cînd este semănat. Iar cînd femeia rămîne grea de la bărbat, ea nu este nimicită, ci mai mult devine femeie.[90] Asta înseamnă că devine în mai mare măsură ceea ce este.

Dar oare Materia e rea, dacă /totuși/ participă la bine? *Exact din acest motiv /este rea/ fiindcă este lipsită de /bine/ și nu-l posedă.*[91] Căci cel care are nevoie de ceva la un moment dat, dar tot el îl posedă apoi, s-ar afla la mijloc, pesemne, între bine și rău, dacă s-ar situa la distanță egală între cele două. Dar cel care nu are nimic fiind în indigență, *sau mai curînd fiind indigența însăși,* trebuie să fie rău. Nu este vorba despre indigența în bogății, sau în putere, ci este indigența cugetării, a virtuții, a frumuseții, a configurației, a Formei, a calității. *Cum de n-ar fi /Materia/ informă? Cum de n-ar fi cu totul urîtă? Cum de n-ar fi cu totul rea?*

---

[88] O teză importantă a lui Plotin: Materia nu devine Formă, sau virtualitatea absolută nu se actualizează ca atare, ci constituie numai un receptacol al Formelor. V. LPIF§H,7,4. În acest fel, ea nu are nimic din ceea ce primește, așa cum Unul nu are nimic din ceea ce dăruiește.

[89] Acest nelimitat este Materia care, ca atare, rămîne indestructibilă — spune Plotin — chiar atunci cînd intervine Forma (limita). Rezultatul este compusul din Materie și formă. Sub aspect pur cantitativ, nelimitatul dispare, dar din punct de vedere calitativ, ca esență, el rămîne unit cu forma.

[90] Asociația tradițională: materie, natură, femeie, indeterminare — opusă seriei: formă, ordine, bărbat.

[91] Teză esențială: deși Materia este creația (prin intermediari) a Unului care este Binele, ea nu participă la Bine, ci este Răul absolut. V.LPIF§H,7.

Materia inteligibilă, aflată Acolo, *este /ceva/*, căci înaintea ei se află Ceea ce e mai presus de ceea-ce-este /ceva/. Dar Aici, înaintea /Materiei sensibile/ se află ceea-ce-este /ceva/. Prin urmare, Materia /sensibilă/ nu *este /ceva/*, fiind altceva /decît ceea-ce-este /ceva/, situată fiind în josul lui *ceea-ce-este /ceva/*.[92]

[92] Să se remarce simetria: Unul este dincolo de ceea-ce-este /ceva/, în timp ce materia de Aici este dincoace. La Aristotel, materia este virtualitate care se poate actualiza. La Plotin, Materia este dincoace de Ființă și de Existența relaționată, după cum Unul este dincolo de acestea. Unul este plenitudinea absolută, Binele, materia este lipsa, indigența absolută, Răul absolut. Între Unul și Materie, despărțindu-le și oprindu-le să comunice, se află Realitatea — ceea-ce-este ceva. V. LPIF§H,7.

INVESTIGAȚII DIVERSE

*13.*III.9; *21,*IV.2

Tema

Această scriere, ultima din cea de-a treia Enneadă, a fost probabil alcătuită din mai multe schițe fără o legătură prea strînsă între ele. Pare să fie vorba despre un fel de „compendiu“ al filozofiei lui Plotin. Urmînd o sugestie a lui Bréhier (PB, intr.XVII–XVIII), am înglobat, sub forma capitolului 10, primul tratat al celei de-a patra Enneade, scriere plasată de Porfir pe poziția 21 (*21,*IV.1) din aceeași ordine și intitulată în edițiile sistematice „Despre esența Sufletului (1).“ V.LPIF§D,2.

Rezumat

1) Problema consubstanțialității Intelectului și a Formelor; 2) raportul Tot–parte în știință și importanța sa pentru om; 3) raportul Tot–parte în ceea ce privește Sufletul; 4) Unul este anterior lucrurilor pe care le generează; 5) relația Suflet–Intelect; 6) unde este sinele nostru autentic; 7) Unul și Intelectul; 8) actualizarea și virtualitatea; 9) Unul este mai presus de Ființă, gîndire și viață; 10) Aplicarea logicii incorporalelor la Intelect și la Suflet. Acesta este deopotrivă nedistribuit și distribuit.

Intelectul — afirmă /Platon/ — vede Formele inerente *Viețuitorului ca atare*; apoi, iarăși spune: Demiurgul a considerat că lucrurile pe care Intelectul le-a văzut în Viețuitorul ca atare trebuie să le posede și acest Univers.[1] Așadar, susține oare Platon că Formele există deja înaintea Intelectului, și că acesta le gîndește ca existînd /anterior/ ?[2]

Mai întîi, trebuie cercetat dacă acel lucru — mă refer la „Viețuitor" — nu este de fapt Intelectul, ci ceva diferit de Intelect. Intelectul /— s-ar putea susține, în baza acestei teorii—/ este subiectul care contemplă. Așadar Viețuitorul în sine nu este Intelectul. Ci vom spune, în acest caz, că Viețuitorul în sine este inteligibil și vom spune că Intelectul are în afara sa /Formele/ pe care le vede. Atunci el posedă imagini și nu lucruri autentice, dacă Acolo /în locul inteligibil/ sînt realitățile autentice.[3] Căci Acolo — spune

---

[1] Aceasta pare a fi, într-adevăr, ceea ce se poate înțelege dintr-o interpretare literală a lui *Timaios*. Plotin combate aici teoria platonismului mediu care considera Formele un fel de „gînduri ale lui Dumnezeu" și îl concepea pe Demiurgul din *Timaios* după modelul unui artizan uman care întîi reflectează la ceea ce va crea, apoi creează imitînd ideile. Teoria este atestată prima dată la Philon din Alexandria, fără a se putea spune dacă el este și autorul ei. În orice caz, ea pare a reprezenta o sinteză interesantă între conceptul Dumnezeului biblic și cel al Demiurgului platonician.

[2] Problema este de a asocia mitologia din *Timaios* cu schema triadică a lui Plotin: presupunînd că Demiurgul este Unu, ar trebui ca Viețuitorul în sine, sediul Formelor să fie Intelectul, iar Viețuitorul Universal să reprezinte Sufletul universal dublat de corpul Universului.

[3] Dacă Intelectul vede realitățile inteligibile (Viețuitorul în sine) ca fiind în afara sa, fiind distinct de ele, înseamnă că el posedă numai imagini, imitații ale adevărului, ceea ce contrazice teza că Acolo (deci și în Intelect) nu există decît realități autentice.

Platon — se află adevărul în ființă, unde fiecare are o existență în sine.

Dar /— vom răspunde noi —/ chiar dacă Viețuitorul în sine și Intelectul sînt distincte, ele nu sînt separate unul de celălalt altfel decît numai prin faptul că sînt distincte /conceptual/.[4]

Apoi, nimic nu împiedică, pe cît arată cele spuse /de Platon/, ca ambele să fie unul și același lucru, diferite doar în gîndire, cu singura condiție ca astfel unul să fie obiectul gîndirii, iar celălalt subiectul gînditor. Căci /Platon/ nu afirmă că /obiectul/ pe care /Intelectul/ îl vede se află cu totul în altă parte, ci că el posedă obiectul gîndirii în sine.

Și nimic nu împiedică ca obiectul gîndirii să fie Intelectul, aflat în repaos, în unitate și pace, în timp ce natura Intelectului care vede /inteligibilul/ este Intelectul aflat în sine, este o actualizare provenită de la acela, actualizare care vede Intelectul-obiect al gîndirii. Văzînd Intelectul așa cum acela este, ea /natura respectivă/ aparține Intelectului ca obiect al gîndirii, fiindcă îl gîndește. Iar gîndindu-l, și /Intelectul subiect gînditor/ este în alt chip Intelect și obiect al gîndirii, prin imitație.

S-au descris două realități; dar care este cea de-a treia, cea care, după ce gîndește cele văzute de către Intelect prezente în Viețuitor, produce, creează și divide /lumea/ aceasta ?[5] Cine anume este acela care, după ce a deliberat, creează în această lume ceea ce vede Acolo ? /Platon/, în chip ascuns se pare, a considerat că această prezență deliberatoare este diferită de celelalte două. Alții au crezut că cele trei realități formează o unitate — Viețuitorul în sine, Intelectul și prezența care deliberează. Sau în fapt, după cum se întîmplă în multe situații, cineva face o propunere, /gîndindu-le unite/ într-un anume sens, în timp ce altcineva se gîndește că, în alt sens, există trei realități /distincte/.

Răspund că, într-un sens, Intelectul este cel care divide /lucrurile/, dar în alt sens cel care divide nu este Intelectul. Prin faptul că cele divizate vin de la el însuși, chiar /Intelectul/ este acela care le divide; dar prin faptul că el însuși rămîne indivizibil, iar cele divizate sînt desprinse din el, /nu el divide/; aceste rea-

---

[4] Distincția e în concept, nu are un caracter local sau substanțial.

[5] Acum Plotin se va referi la Sufletul universal care creează lumea în baza rațiunilor formatoare primite de la Intelect.

lități divizate sînt Sufletele și Sufletul /universal/ este cel care produce diviziunea în Suflete numeroase /individuale/. De aceea și spune /Platon/ că diviziunea aparține celei de-a treia /ipostaze/ și că ea se află în cea de-a treia, fiindcă ea a deliberat asupra ei. /Deliberarea/ nu este opera Intelectului, ci a Sufletului care posedă o actualizare divizibilă prezentă într-o natură divizibilă.

2. După cum o știință unică și întreagă se divide în teoreme particulare, fără ca ea să se destrame sau să fie îmbucătățită, ci fiecare /teoremă/ conține în latență întregul, *unde principiul și finalitatea sînt același lucru*, tot astfel *trebuie să te pregătești pe tine însuți*, pentru ca principiile din tine să fie și finalități, și ca fiecare și întregul să /intre/ în partea cea mai bună a firii; după ce ai devenit /această parte mai bună/, ești Acolo. Căci prin partea ta cea mai bună, cînd o stăpînești, intri în atingere cu Acela.[6]

3. Sufletul universal nu a ajuns într-un loc /fizic/ și nici nu se duce într-acolo, căci nu există loc unde /să se ducă/. Însă corpul după ce s-a învecinat cu /Sufletul/, s-a împărtășit din el. De aceea nici Platon nu afirmă că *Sufletul este într-un corp*, ci că *acesta se duce într-un Suflet*.[7] Dar celelalte Suflete /individuale/ au de unde să vină: din Sufletul /universal/. Și tot Acolo ele revin din exil <κατελθεῖν>[8] și își află un nou loc. De Acolo /vin/, într-Acolo și urcă ele înapoi!

Sufletul /universal/ rămîne etern sus în locul în care prin fire e menit să rămînă Sufletul. În continuitate /cu el/ se află Univer-

[6] Expresie concentrată a ascensiunii spirituale plotiniene: în fiecare din noi există, în latență, întregul și Unul, la fel cum într-o teoremă particulară există în latență întreaga știință. V. LPIF§H,3,3 Trebuie să te pregătești, așadar, unind principiul cu finalitatea — adică regăsind punctul de plecare — Unul și gîndindu-l ca punct de sosire. Faptul că în fiecare din noi există latent Totul, precum într-o teoremă întreaga știință, face posibilă ascensiunea spre Unu, fără o mediere externă, un Mîntuitor. V. și LPIF§H,6,4

[7] *Timaios*, 30b; v. și LPIF§H,4,3.

[8] Verbul grec are și acest sens special, pe lîngă sensul general „a coborî", care însă nu are nici un sens aici. Bréhier traduce greșit: „...elles (les âmes particulières) ont un lieu où elles descendent et où elles passent." PB,3,124.

sul, adică partea cea mai apropiată /de noi a acestuia/, sau partea de sub Soare. Sufletul individual este iluminat cînd se îndreaptă spre ceea ce este așezat înaintea sa, deoarece atunci el intră în atingere cu ființarea autentică.

Dar cînd se îndreaptă spre ceea ce vine după el, /se îndreaptă/ către neființă. El face așa cînd se îndreaptă spre sine.[9] Iar dorind să se îndrepte spre sine, produce ceea ce vine după el, ca pe o imagine a sa, anume *ceea-ce-nu-este /ceva/*, de parcă ar duce lipsa unui reazem și ar deveni mai indefinit. Iar această imagine indefinită este întru totul întunecoasă. Căci ea este irațională, lipsită de inteligență întru totul și *se află la mare depărtare de ceea-ce-este /ceva/*.[10] Dar /cînd Sufletul/ se îndreaptă spre zona intermediară, el stă în locul său propriu; de acolo, uitîndu-se a doua oară la imaginea respectivă, îi dă formă și, îndrăgind-o, se duce în ea.[11]

4. Cum de rezultă multiplicitatea din Unu? Fiindcă /El/ este pretutindeni și nu există loc unde El să nu fie. Așadar El umple totul. /El este/ așadar multiplicitatea, sau mai curînd toate cele.

Însă dacă El ar fi *numai* pretutindeni, toate lucrurile ar fi Unu[12]; dar, de vreme ce, în plus, *El nu este nicăieri*, toate devin /Unu/ prin intermediul său, fiindcă El este pretutindeni, dar rămîn diferite de El, fiindcă El nu este nicăieri.[13]

Din ce cauză *nu numai că El este pretutindeni, dar, în plus, nu e nicăieri?* Fiindcă, aflat înaintea tuturor, trebuie să fie Unu. *El trebuie să le umple și să le producă pe toate, dar să nu fie toate lucrurile pe care le produce*.[14]

5. Sufletul luat în sine trebuie să fie precum vederea: poate vedea Intelectul; dar, înainte de a-l vedea, Sufletul este indetermi-

---

[9] Spre sine, privit ca particular, prin uitarea dimensiunii sale totale.

[10] Evident, este vorba despre Materie. V. *12*, II.4, 15,16

[11] După ce Sufletul creează Materia ca pe o imagine indefinită a sa, el o privește și o animă creînd corpurile și corpurile însuflețite.

[12] În acest caz, de fapt, nu ar exista decît Unu, sau, ca în Upanișade, toate nu ar fi decît manifestări iluzorii ale Unului. La Plotin, Realitatea are consistență.

[13] Unu este totodată pretutindeni și nicăieri. Această particularitate deschide posibilitatea asemănării unilaterale cu Unul: El este prezent pentru cel care caută, și nu este prezent pentru cel care îl ignoră.

[14] Cf. *49*,V.3,15 și LPIF§H,5,7.

nat însă prin fire, are putința să-l cugete. În raport cu Intelectul, Sufletul este ca materia /în raport cu forma/.[15]

6. Gîndindu-ne pe noi înșine, privim /în noi/, desigur, la o natură care gîndește; altfel ne-am păcăli pe noi înșine că gîndim!
Dacă, așadar, *gîndim și ne gîndim pe noi înșine, gîndim o natură intelectuală.* Rezultă că înaintea acestei gîndiri /a noastre/ există o altă gîndire, cumva aflată în repaos. Iar gîndirea /noastră/ este a Ființei și a vieții, de unde rezultă că înaintea acestei vieți și /acestei/ Ființe există o altă Ființă și o altă viață. Prin urmare, /gîndirea de sine/ vede care sînt manifestările /Intelectului/. Dar dacă actualizările asociate gîndirii de sine sînt intelecte, noi înșine, cei care sîntem în chip autentic <ἡμεῖς οἱ ὄντως>, sîntem inteligibilul. Iar gîndirea acestor /obiecte inteligibile/ aduce imaginea /lor/.

7. *Primul* reprezintă o *putere creatoare* a mișcării și a stării, astfel încît El este mai presus de acestea.[16] *Al doilea* stă în repaos și se rotește în jurul Aceluia. *Al treilea* este Intelectul. Căci /Intelectul/ fiind un *ceva* care se raportează la *Altceva,* el posedă gîndirea, în vreme ce /Unul/ nu posedă gîndirea. Faptul de a gîndi este dublu; /Intelectul/ se gîndește pe sine și are o lipsă, fiindcă în faptul gîndirii el posedă binele <τὸ εὖ>, dar nu-l /posedă/ chiar în natura sa intrinsecă < οὐκ ἐν τῇ ὑποστάσει>.[17]

8. Pentru orice lucru care /trece/ de la virtualitate înspre actualizare a fi în actualizare înseamnă a fi mereu identic /cu sine/, atîta vreme cît /lucrul/ ar exista.[18] Rezultă că desăvîrșirea există

---

[15] Sufletul este în raport cu Intelectul ca obiect de contemplație, precum materia (indeterminată) în raport cu forma. Dar o dată ce se determină și se unifică prin *theoria,* Sufletul zămislește, creează, făcînd manifeste latențele din Intelect.

[16] Cf. *9,*VI.9,3 și nota 35.

[17] Unul este intrinsec Binelui, cele două naturi confundîndu-se. Intelectul (principiul secund), deși se gîndește pe sine, se desparte într-un subiect și un obiect și presupune asocierea unui subiect și a unui predicat. El este numai indirect binele. Unul este nu *virtualitate,* ci *putere,* deși Plotin utilizează același termen, δύναμις, pentru a exprima ambele idei.

[18] Actualizarea este identică cu forma, adică reprezintă realizarea desăvîrșirii existenței respective; prin urmare, ea este identică cu sine atît timp cît existența rămîne valabilă.

și în cazul corpurilor, precum focul. Dar focul /sau un alt corp/ nu poate exista /ca atare/ veșnic, fiindcă /la el forma/ este asociată materiei. Iar ființarea necompusă aflată în actualizare există de-a pururea. Și același lucru aflat în actualizare /dintr-un punct de vedere/ poate fi în virtualitate din alt /punct de vedere/.[19]

9. *Primul* — Dumnezeu — este mai presus de ceea-ce-este-/ceva/.[20] Intelectul constă în cele-ce-sînt /ceva/, iar mișcarea și repaosul se află aici, /în Intelect/. Dar Primul însuși nu se raportează la nimic, în timp ce restul lucrurilor, odihnindu-se în jurul Lui, stau în repaos și se mișcă. Căci mișcarea este o năzuință /spre ceva/, dar /Unul/ nu năzuiește la nimic. La ce ar putea năzui, într-adevăr, cel care se află deja pe culmea cea mai de sus?

Dar oare /El/ nu se gîndește nici măcar pe sine? Răspundem că, deoarece se posedă pe sine, se poate spune că în general se gîndește pe sine. Mai bine: prin aceea că se posedă pe sine nu se poate spune că se gîndește pe sine, ci /se gîndește pe sine numai/ cel care îl privește pe Primul. Este /această gîndire/ prima actualizare, Gîndirea însăși, iar dacă aceasta este prima, nu trebuie /să existe/ nici una anterioară /ei/.

Dar Acela care oferă această gîndire este mai presus de ea, astfel încît gîndirea ocupă poziția secundă după Acela. Căci *gîndirea nu este lucrul cel mai plin de slavă* <τὸ πρώτως σεμνόν>, *și nu /mă refer la/ orice gîndire, ci la gîndirea Binelui.* Prin urmare, Binele este mai presus de gîndire.

Iar /Unul/ nu poate avea conștiința de sine însuși < οὐ παρακολουθήσει αὑτῷ>. Ce ar putea fi această „conștiință de sine“? Ar putea fi conștiința că El este bun, sau nu. Dacă este conștiința că el este bun, înseamnă că /El/ este deja Binele înainte de a avea conștiința Binelui. Iar dacă conștiința /Binelui/ produce /Binele/, /El/ nu ar putea fi Binele înaintea ei. Astfel încît nici această

[19] De exemplu: bronzul este virtualitate în raport cu forma statuii, dar luat ca materie secundară cu proprietăți complexe este actualizare a materiei primordiale. Chestiune se prezintă ca reluarea unor teze din *Metafizica* de Aristotel.

[20] Textul nesigur mai ales în ceea ce privește calificarea Unului drept „Dumnezeu“.

conștiință /de sine/ nu va exista, cîtă vreme ea nu este conștiința Binelui /preexistent ei/.[21]

Dar oare /Unul/ nu trăiește ? Sau — răspundem — nu trebuie spus că trăiește, deoarece El dăruiește viața.

Cel care are conștiința de sine și se gîndește pe sine este *al doilea.* El are conștiința de sine pentru ca prin această activitate să se unească cu sine. Dacă, așadar, el se cunoaște pe sine, trebuie ca el să-și fi apărut sieși ca necunoscut, ca avînd un defect în natura sa și ca desăvîrșindu-se prin gîndire. În consecință, trebuie luat /Unului/ faptul de a cugeta. Căci această atribuire aduce /în natura Lui/ o pierdere și o lipsă.

10. Ființa autentică se află în Universul inteligibil. Intelectul este partea cea mai bună a acestei lumi, dar și Sufletele există Acolo. Căci de Acolo /venind/, ele sînt și Aici. Iar *acel* Univers /inteligibil/ posedă Suflete lipsite de corp, în vreme ce *acest* Univers posedă Suflete întrupate și divizate prin corpuri. Acolo se află loalaltă întregul Intelect, fără să fie divizat și îmbucătățit, Acolo se află laolaltă toate Sufletele în eternitate, în Universul /inteligibil/, și nu separate după locul ce-l ocupă.[22]

Căci Intelectul este *întotdeauna* indivizibil și lipsit de părți, iar Sufletul este Acolo indivizibil și lipsit de părți. Dar Sufletul se poate distribui conform cu natura sa. Iar distributivitatea sa constă în faptul de a se separa și a ajunge în trup[23]. Se spune în chip verosimil că Sufletul se distribuie după corpuri, fiindcă astfel el se separă.

Dar cum /de spune Platon/ că Sufletul este, totodată, și nedistribuit ? Într-adevăr, *nu întreg Sufletul se separă,* ci există *ceva* în el care nu pleacă, căruia nu-i e menit să se poată distribui. Formula „Sufletul este alcătuit atît din /partea/ nedistribuită cît

---

[21] Nu numai că Unul nu se poate gîndi pe sine, dar el nici nu poate avea conștiința de sine, deoarece atunci faptul că el este Binele ar preexista acestei conștiințe, ceea ce ar introduce o alteritate în Unu — între natura sa și conștiința acestei naturi.

[22] *Acolo* este „lumea fără loc", v. LPIF§H,4.

[23] Separarea (apostasis) a Sufletului se face în două sensuri : Sufletul se desparte de lumea inteligibilă și apoi Sufletele, care în lumea inteligibilă formau un singur tot, se separă între ele distribuindu-se după corpuri.

și din cea distribuită după corpuri“[24] înseamnă a spune că el este alcătuit din partea din lumea de sus și din partea care depinde de acea lume, dar care „s-a revărsat“ pînă aici, precum o rază care s-a desprins din *centrul cercului*.[25]

Iar ajungînd Sufletul Aici în această parte, iată cum chiar în partea respectivă el păstrează natura întregului.[26] Căci nici măcar Aici Sufletul nu este numai distribuit, ci el este deopotrivă și nedistribuit. Într-adevăr, partea Sufletului care se distribuie *se distribuie în mod nedistribuit.* Căci ea se dăruiește pe sine întregului corp și, dacă nu se distribuie prin faptul că este întreagă în întreg /corpul/, se distribuie totuși prin faptul că este prezentă și în fiecare /parte a lui/.[27]

---

[24] Parafrază după *Timaios*, 35 a, unde se descrie felul în care Demiurgul a alcătuit Sufletul universal. La Plotin și Sufletele individuale sînt constituite la fel, fiind ele echipotente cu Sufletul universal.

[25] Sufletul are, prin urmare, o parte a sa cu care este în contact cu „centrul“ — cu Intelectul și care este nedistribuită, dar, pe măsură ce se depărtează de acest centru, el se distribuie după trupuri. V. pentru metafora cercului cu centru și raze, *39*, VI.8, 19 și LPIF§H,3,3.

[26] Pasaj corupt, citit și interpretat în chip divers. Am adoptat lecțiunea propusă de HS1 și HS2.

[27] Așadar, mai întîi Sufletele păstrează o parte nedistribuită, în contact cu Intelectul. Dar și partea distribuibilă este — spune Plotin — sub un aspect distribuibilă, sub un altul nedistribuibilă. Prin aceea că ea este în fiecare parte a corpului, este distribuită. Pentru că este totuși întreagă în întregul corp ea este și nedistribuită. Plotin vrea să spună că Sufletul este întreg în fiecare parte a corpului, dar el se află totuși în fiecare parte a corpului. Problema filozofică este cum se poate trece, prin medierea Sufletului, de la Intelectul — absolut indivizibil — la corpuri, absolut divizibile. Sufletul devine o „medie“ , care trebuie să reunească în sine deopotrivă distributivitatea și non-distributivitatea. Explicația stă în logica inteligibilelor (LI): Sufletul este întreg în fiecare parte, dar în fiecare parte se manifestă numai un aspect, restul aflîndu-se în latență. V. LPIF§H,4. Pentru stilul oximoronic, paradoxal al acestor ultime fraze, vezi LPIF§D,5.

DESPRE MIȘCAREA CIRCULARĂ

14, II.2

Tema

Plotin caută să arate, împotriva peripateticienilor și a stoicilor probabil, că mișcarea circulară a Cerului și a astrelor nu trebuie explicată prin rațiuni fizice, ci este o manifestare a caracterului intermediar al Sufletului universal, plasat între Acolo și Aici, care mișcă etern Cerul.

Rezumat

Rotația Cerului imită Intelectul. Se respinge ideea că mișcarea circulară se explică numai prin cauze fizice, prin proprietățile unui foc ceresc. Universul este viu, și mișcarea sa este dată de Sufletul său. Dar Sufletul nu se află doar în lumea inteligibilului, căci dacă ar fi așa, Cerul s-ar opri în loc. Sufletul universal se rotește în jurul zeului-Intelect, în vreme ce Sufletele noastre sînt împinse adesea într-o mișcare dezordonată. Puterile Sufletului și felul în care ele contribuie la mișcarea circulară a Universului.

1. Din ce cauză /Cerul/ are o mișcare circulară? *Fiindcă imită Intelectul.*[1]

Mișcarea aceasta este însă a unui Suflet sau a unui corp?[2] Ce vrem să spunem cu aceasta? Că Sufletul /Universului/ se află în sine și că veșnic se grăbește să se miște spre sine? Sau că el este în sine, nu însă într-o continuitate[3] /cu sine/? Sau că el, fiind mișcat/ din exterior/, poartă laolaltă /cu sine și corpul/? Dar /în acest caz/ ar fi trebuit ca Sufletul, mișcat fiind /din exterior/, să nu mai poarte /Cerul/, ci să fi dus la bun sfîrșit lucrarea sa în trecut, adică să determine /Cerul/ mai degrabă să stea locului, în loc să se miște veșnic în cerc.[4]

---

[1] Așa cum s-a văzut și în tratatul anterior, Intelectul se cunoaște pe sine. Această autocunoaștere este asemănată cu o mișcare intelectuală circulară pe care mișcarea circulară fizică a Cerului stelelor fixe se crede că o reproduce. Cf. Aristotel, *Met.* Λ, 8. În *De Caelo*, lucrare de tinerețe, Aristotel atribuia mișcarea circulară a Cerului, *eterului*, numit mai tîrziu „quinta essentia“ — un al cincilea element, a cărui mișcare „naturală“ era circulară. Plotin e mult mai aproape aici de *Metafizica* decît de *De Caelo*.

[2] Așa cum Platon arăta în *Timaios*, corpul Universului se află într-un Suflet, iar acesta — într-un Intelect. Sufletul mediază deci între Intelect și Univers și trebuie înțeleasă modalitatea acestei medieri.

[3] Lecțiune incertă. Problema este: Cerul vizibil trebuie să aibă un Suflet; acesta imită Intelectul, dar în ce fel? Stă locului în sine într-o perfectă unitate, continuitate cu sine? Nu e plauzibil, căci Intelectul este în acest fel.

[4] Dogma astronomiei grecești era mișcarea eternă și circulară a Universului. Or, dacă Sufletul Universului (Cerului) ar fi fost mișcat din exterior, atunci, în infinitatea timpului scurs, acesta ar fi trebuie să se fi oprit deja, deoarece el nu ar fi posedat mișcarea în mod intrinsec.

De fapt, Sufletul trebuie să stea în repaos, sau, dacă se mișcă, cel puțin mișcarea sa nu este locală.

Cum însă mișcă Sufletul Cerul din punct de vedere local, dacă el este mișcat conform unui alt tip de mișcare ? Sau poate că mișcarea circulară nu este locală.[5]

Dar dacă /mișcarea circulară a Cerului/ ține de o împrejurare neesențială, ce fel de mișcare este ea ? Cerul revine la sine simțind împreună cu sine, gîndind împreună cu sine, trăind /cu sine/, neieșind niciunde în afara sa și în altă parte, datorită faptului că el — Cerul — trebuie să le cuprindă pe toate cele. Căci partea principală a *Universului viu* e capabilă să cuprindă /totul/ și să unifice /totul/. Or, el nu le-ar putea cuprinde ca ceva viu <ζωτικῶς>[6], dacă ar sta locului, nici n-ar putea să păstreze ceea ce se află în interiorul său, în situația în care are un corp. Într-adevăr, viața corpului este mișcare.[7]

Și chiar dacă această mișcare este locală, Cerul se va mișca după putință și nu numai ca un Suflet, ci și ca un corp însuflețit și ca o ființă vie, astfel încît /mișcarea sa/ *este combinată dintr-o mișcare corporală și una a Sufletului*, aceea a corpului fiind rectilinie prin natură, iar Sufletul ținînd /corpul/ în loc. Din amîndouă mișcările rezultă un corp care se mișcă și stă în același timp.[8]

Iar dacă mișcarea circulară ar fi atribuită corpului /ca atare/[9], în ce fel este ea posibilă, atunci cînd orice corp se mișcă rectiliniu, chiar și focul ? Răspund că /un corp/ se mișcă în linie dreaptă

---

[5] În sens propriu, mișcarea locală presupune o deplasare esențială ; dar pentru că mișcarea circulară revine mereu, s-ar putea spune că, într-un sens, aici nu avem o schimbare de loc.

[6] O altă lecțiune: τοπικῶς, adică „sub aspect spațial".

[7] Semnificativ acest accent pus de Plotin și inspirat de *Timaios* pe faptul că Universul este o ființă vie, însuflețită pretutindeni și nu o combinație mecanică de forțe fizice. V. LPIF§H,1 Mișcarea sa circulară este, după Plotin, rezultatul naturii sale însuflețite și nu manifestarea naturii unui element, precum „eterul".

[8] Ideea nu este, în fond, în contradicție cu fizica modernă care consideră mișcarea circulară o mișcare compusă dintr-o mișcare rectilinie uniformă tangențială, „moderată" de o mișcare centripetă accelerată.

[9] În sensul unui „eter" despre care vorbea Aristotel în *De Caelo*, v. nota 1.

pînă ce ar ajunge în locul orînduit. În felul în care ar fi orînduit, astfel se crede că și stă locului potrivit naturii sale, și că se îndreaptă înspre locul orînduit.

Dar din ce cauză /focul/ nu stă locului o dată ce a ajuns /în locul său/ ? Oare fiindcă la foc natura se află în mișcare ? Însă dacă mișcarea sa nu se face în cerc, el se va risipi dacă ar fi antrenat într-o mișcare rectilinie. Prin urmare, este necesar ca el să se miște circular.

Așa că /ascensiunea focului/ ține de o providență și prin providență sosește în /foc acest comportament/. Astfel încît, dacă ar ajunge Acolo, el s-ar mișca în cerc de la sine.[10]

Sau /focul/ tinde /în mod natural/ spre o mișcare rectilinie, fără însă să aibă un loc /unde să ajungă/, și, de parcă ar aluneca în jurul /Cerului/, se frînge ajungînd în locurile unde îi este cu putință să rămînă. Nu mai există, într-adevăr, vreun loc situat dincolo de /Cer/, de vreme ce locul acela este ultimul.[11] Focul fuge, așadar, în locul de care dispune și locul său propriu îl conține, nu pentru ca focul să rămînă în acel loc imobil, o dată ce a ajuns acolo, ci pentru ca să fie transportat /în cerc/.[12]

Centrul cercului stă imobil prin natură, în timp ce circumferința, dacă ar fi imobilă, n-ar fi decît un centru mare. Mai bine, deci, ea se va roti în jurul centrului în cazul unei ființe vii și care posedă un corp conform naturii. Astfel, circumferința se întoarce spre centru, nu însă printr-o coborîre spre el, căci asta ar nimici cercul, ci, dat fiind că nu poate /să-l nimicească/, printr-o învîrtire în jurul lui. Doar în acest mod circumferința va da împlinire năzuinței sale.[13]

---

[10] Cu alte cuvinte: focul „dorește“ să se miște circular și atunci, pentru a ajunge în sfera supralunară, trebuie să se înalțe, anticipînd situația sa viitoare.

[11] Plotin vrea să explice de ce focul pare să suie în lumea noastră sublunară, dar substanța lumii supralunare pare a fi ignee.

[12] Plotin a discutat sumar mai multe ipoteze asupra mișcării circulare a Cerului — probabil cu trecere în cercurile platoniciene. Teoria sa este însă, cum s-a văzut, că mișcarea circulară este explicată prin viața perfectă de care este animat Universul, și nu prin cauze mecanice.

[13] Cum se vede, metafora centrului și a circumferinței cercului reapare într-un context „concret“, s-ar spune. V.LPIF§H,2,3 În fapt, așa cum se raportează Sufletele individuale la centrul universal care este Unul, tot așa se raportează Sufletul Universului la centrul său care este Intelectul.

Iar dacă /corpul Cerului/ ar fi purtat în cerc de un Suflet, acesta nu va osteni; căci nu-l trage nimic împotriva naturii. Într-adevăr, *Natura este chiar ceea ce a fost rînduit de către Sufletul universal.*[14]

Pe deasupra, Sufletul fiind pretutindeni întreg și nedistribuit, /mă refer la/ Sufletul Universului, el dăruie rînd pe rînd și Cerului, după putință, capacitatea de a fi pretutindeni. El reușește asta deoarece ajunge și se transportă peste tot. Cerul s-ar opri din mișcare, dacă Sufletul ar sta într-un loc, chiar dacă /focul/ a ajuns /sus/. În fapt însă /Cerul/ tinde către toate /locurile/, dat fiind că Sufletul în totalitatea sa aparține lui însuși.

Dar oare niciodată nu va atinge /acel loc/ ? În acest mod /prin mișcarea circulară/, îl atinge în mod continuu; mai bine zis, Sufletul purtînd Cerul mereu spre sine, îl mișcă etern și nu-l duce în altă parte, ci către sine în același loc; deoarece nu-l poartă în linie dreaptă, ci în cerc, dăruie Cerului putința de a avea /Suflet/ în orice loc în care el ar ajunge.

Iar dacă /Sufletul/ ar rămîne imobil — dat fiind că Sufletul s-ar afla doar Acolo — în locul unde orice rămîne imobil[15], atunci /Cerul/ va sta locului. Dar dacă /Sufletul/ nu se află numai Acolo, indiferent unde, înseamnă că /Cerul/ va fi transportat pretutindeni, dar nu în afara /lumii/. Prin urmare, el se mișcă în cerc.

2. Dar în ce fel /se mișcă/ celelalte lucruri ? De fapt, nici unul nu reprezintă o totalitate, ci o parte care e conținută într-o porțiune de loc. /Cerul/ însă este un întreg, fiind ca și identic cu locul /pe care îl ocupă/ <οἷον τόπος> și nimic nu îl împiedică /să rămînă unde este/, deoarece el este Totul.

---

[14] După fizica antică, corpurile sublunare au drept condiție normală, naturală repaosul; așa încît mișcarea lor se face împotriva naturii. Numai că, în sistemul lui Plotin, Natura, ca forță creatoare a ceea ce este viu, este o manifestare a Sufletului universal, astfel încît ea nu poate să se opună Sufletului.V. *30,* III.8,4 (*Despre contemplare*): „prosopopeea" Naturii.

[15] Dacă Sufletul s-ar afla numai în lumea inteligibilă, unde se află Intelectul, el nu s-ar mișca deloc și nu ar putea pune în mișcare Cerul, și acesta s-ar opri. Sufletul se află însă deopotrivă Acolo și Aici, asociind și unind cele două domenii. Mișcarea circulară a Cerului este semnul acestei uniuni.

Cum se mișcă oamenii ? În măsura în care ei sînt scoși dintr-un Întreg, /se mișcă precum/ o parte. În măsura în care sînt *ei înșiși*, /sînt/ un *întreg particular*.[16]

Dar dacă, pretutindeni unde se află, /Cerul/ posedă /Sufletul universal/, de ce mai trebuie să se rotească ? Răspunsul este că */Sufletul universal/ nu se află doar Acolo.*

Iar dacă puterea /Sufletului se rotește/ în jurul *centrului său*, și în acest fel /se arată că Cerul/ s-ar afla într-o mișcare circulară. Nu trebuie însă vorbit în același fel despre centrul unui corp și centrul naturii Sufletului, ci acest din urmă caz, centrul este Acolo de unde provine restul Sufletului, în timp ce în primul caz, /„centru"/ are un sens local.[17] Însă „centrul" trebuie să corespundă analogic în cele două cazuri: după cum trebuie să fie centrul Acolo, la fel trebuie să fie și Aici, centru care este în mod exclusiv al corpului și al sferei. Și așa cum *acela* /Sufletul/ se rotește în jurul centrului său, la fel face și acest corp /Cerul/.

Iar dacă Sufletul /universal/ aleargă în jurul Zeului <περιθέουσα τὸν θεὸν>[18], el îl înconjoară cu iubire și se rotește în juru-i pe cît îi este cu putință. Căci toate cele depind de Zeu. Or, fiindcă /Sufletul universal/ nu se poate îndrepta /direct/ spre Zeu, el se rotește în jurul lui.

Dar pentru ce nu se comportă toate Sufletele în acest fel ? Ba fiecare se comportă la fel în locul unde se află.[19]

Dar atunci de ce nu se comportă toate corpurile în acest fel ? Fiindcă mișcarea rectilinie se atașează /corpurilor/, impulsurile conduc spre mereu alte /destinații decît cea cerească/; iar *„sferi-*

---

[16] Luat ca un corp fizic, omul este o parte a Universului; dacă el își regăsește natura sa universală, ajunge pretutindeni și în contact cu Sufletul universal, cu Intelectul și cu Unul, ajunge să se „rotească" în jurul acestora. Mișcarea circulară este mișcarea Totului și a Întregului; mișcarea rectilinie aparține părții detașate de Întreg.

[17] Sufletul are o parte plantată în inteligibil, în Intelect, unde se află „mijlocul" sau „centrul" său și o parte legată de sensibil, care „se rotește" în jurul inteligibilului. Cerul imită această rotire inteligibilă și se rotește în mod fizic în jurul Pămîntului.

[18] Joc de cuvinte intraductibil bazat de asonanțe. Este evident vorba despre Zeul-Intelect.

[19] Fiecare Suflet individual încearcă să se unească cu Intelectul, dar, neputînd s-o facă complet, parcă se rotește în jurul centrului său — Intelectul.

citatea" de la noi nu-i strunjită ca lumea, deoarece e terestră. Acolo însă, ea se însoțește cu /astrele/, e ușoară și lesne de mișcat.

Căci /altminteri/ pentru ce /Aici/ s-ar opri în loc orice mișcare /corporală/, chiar dacă Sufletul este în mișcare? Dar probabil că și la noi *suflul* din jurul Sufletului produce acest efect /de rotație/. Fiindcă, dacă Zeul există în toate, Sufletul care vrea să se însoțească cu el trebuie să se rotească în jurul lui, deoarece *El nu este undeva anume*.

Iar Platon atribuie astrelor nu numai mișcarea circulară laolaltă cu întregul Cer, dar atribuie și fiecăruia dintre ele o revoluție în jurul centrului.[20] Căci fiecare /astru/ acolo unde se află, cînd l-a încercuit pe Zeu cu mișcarea sa, se bucură nu printr-un raționament discursiv, ci împins de legea firii sale.

3. Lucrurile se pot explica și în felul următor: o anumită putere a Sufletului, cea din urmă, care a pornit de la Pămînt, se împrăștie în întreg Universul.[21] Cealaltă putere a sa, capabilă prin fire să simtă, aceea care primește rațiunea opinabilă, se menține pe sine sus, plutind în sferele /cerești/; ea dăruie de la sine primei puteri /menționate/ capacitatea de a avea viață. /Această ultimă putere/ se învîrte sub cea de-a doua care o cuprinde din toate părțile și care stă deasupra, în măsura în care /cea de jos/ se îndreaptă spre sferele sale. În vreme ce puterea superioară o cuprinde din toate părțile, puterea inferioară se întoarce spre cea superioară, se răsucește spre ea, iar această răsucire a ei poartă în cerc trupul /Cerului/ în care ea este prinsă. Căci, dacă fiecare parte dintr-o sferă se mișcă indiferent cum, cu condiția să se miște stînd locului /pe sferă/, ea zguduie /întregul/ în care se află și mișcarea respectivă se transmite sferei.

---

[20] Acesta este celebrul program trasat de Platon Academiei, sugerat în *Republica*, 530a-b : să se explice mișcările planetelor, așa cum ele se văd de pe Pămînt, presupunîndu-se că: 1) Pămîntul stă în centrul Universului; 2) mișcările planetelor sînt uniforme și circulare. Bazîndu-se pe aceste principii, matematicieni și astronomi remarcabili, precum Eudoxos sau Callipos au explicat mișcările planetelor ca rezultantă a mai multor mișcări uniform-circulare. V. Aristotel, *Metafizica*, Cartea Lambda, Cap.8.

[21] Puterea vegetativă.

Cît privește corpurile noastre, Sufletul mișcîndu-se altfel, de exemplu fiind el prins în desfătări și în binele aparent, mișcarea trupului rămîne locală. *Acolo* însă, deoarece Sufletul se află în binele /autentic/, el capătă mai multă putere de a simți și se mișcă spre bine și scutură trupul /Cerului/ într-o mișcare locală /circulară/ — așa cum e cu putință Acolo.

Iar partea senzorială /a Sufletului/ care vine de sus și ea, la rîndul ei percepînd Binele și bucurîndu-se de ceea ce-i aparține, urmărind Binele aflat pretutindeni, se deplasează pretutindeni laolaltă cu El. Or, Intelectul se mișcă în felul următor: el stă în loc și /deopotrivă/ se mișcă. Căci el /se mișcă/ în jurul lui însuși.[22] Astfel și Universul se mișcă circular și, deopotrivă, stă locului.

[22] Este vorba despre gîndirea de sine a Intelectului. Sufletul universal îl imită și, dorind să se unească cu el, îl gîndește. Rotirea Sufletului în jurul Intelectului este, desigur, pur intelectuală, fără loc, dar Cerul, imitînd-o, se mișcă fizic circular.

DESPRE DAIMONUL CARE NE ARE ÎN PAZĂ

15,III.4

Tema

Tratatul urmărește să insereze în cadrul metafizicii plotiniene diferitele credințe în Zei și Daimoni, ca și aluziile la aceste ființe din dialogurile lui Platon. Ideea fundamentală este că fiecare „își alege Daimonul", adică trăiește acea viață pe care o prețuiește mai mult, și că poate alege orice fel de viață. Porfir a asociat — cît de întemeiat nu știm — scrierea acestui tratat de episodul conjurării „Daimonului" lui Plotin de către un taumaturg egiptean. (LPIF§C,2)

Rezumat

Puterile Sufletului și capacitatea sa de a trăi la nivelul oricăreia dintre ele, de la cea mai înaltă la cea mai joasă. Viața sa în încarnarea viitoare depinde de alegerea în această viață. Daimonul fiecăruia se află cu o treaptă mai sus decît se află omul respectiv. Omul care trăiește la nivelul Intelectului are Unul drept „Daimon". Omul este un univers inteligibil și puterile Sufletului nostru se înrudesc cu cele ale Sufletului universal. Sufletul se așază în corp, ca într-o corabie, fiind purtat de mișcarea întregului Univers; ceea ce i se întîmplă nu depinde numai de el.

---

1. În vreme ce ipostazele unora dintre existențe devin /ceva diferit de ele însele/, deși ele însele rămîn imobile,[1] despre Suflet s-a spus că, aflîndu-se în mișcare, generează și senzația în ipostaza /respectivă/, și natura vegetativă și, mergînd astfel, coboară pînă la plante. Căci Sufletul posedă /natura vegetativă/ chiar și atunci cînd se află în noi, însă o stăpînește, deoarece aceea este restrînsă numai la o parte /a sa/. Dar cînd Sufletul ajunge în plante, această natură vegetativă domină, ca și cînd a ajuns să fie /acolo/ singură.[2]

Dar oare această /putere vegetativă/ nu mai generează nimic /la rîndul ei/? Generează ceva cu totul diferit de ea însăși. Căci nu mai există viață după ea, ci ceea ce se generează /mai departe/ este lipsit de viață.

Ce este aceasta? După cum tot ce a fost generat mai înainte a fost generat fără formă, dar a căpătat formă prin întoarcerea spre cel care l-a generat, fiind, ca să spunem așa, crescut de acela /ca de un părinte/,[3] așa și *aici,* spunem că ceea ce este acum generat nu este încă un aspect al unui Suflet, căci lucrul nu trăiește încă,

---

[1] Unul și Intelectul.

[2] Ideea principală a tratatului este că Sufletul conține numeroase puteri în sine — unele inferioare, altele superioare — și că depinde de el pe care le alege. Daimonul nu este decît o putere superioară celei pe care Sufletul o activează în sine. Nu sîntem, așadar, sclavii necesității, deși sîntem inserați în marele curent al Vieții universale, ce curge neîntrerupt de la Unu la Materie.

[3] Generarea ipostazei inferioare se face la Plotin printr-un proces în două etape: mai întîi este generarea propriu-zisă, care însă lasă ipostaza inferioară relativ incompletă, indeterminată. Apoi, aceasta se întoarce spre ipostaza superioară și se desăvîrșește contemplînd-o.

ci este *o totală indeterminare*.[4] Căci, deși indeterminarea există și în ipostazele precedente, totuși ea se află /Acolo/ așezată într-o formă, și /prin urmare/ nu este *indeterminare totală,* ci este doar indeterminare în raport cu desăvîrșirea sa /posibilă/. *Dar indeterminarea în cazul de față este totală.*[5]

Or, cînd se desăvîrșește, /Materia/ devine un corp, luînd o formă potrivită cu virtualitatea sa; e un receptacol al /Sufletului/ care l-a produs și l-a crescut. Și numai acest /Suflet/, aflat *la extremitatea /de jos/ a celor de sus,* e situat în corpul aflat *la extremitatea /de sus/ a lumii de jos.*[6]

2. Iar vorba /lui Platon/ că „orice Suflet se îngrijește de ceea ce este lipsit de Suflet" se referă mai ales la această /putere vegetativă/.[7] Iar celelalte /puteri ale Sufletului/ se comportă diferit.

„/Sufletul/ străbate roată întreg Cerul, în fiecare moment sub alte forme"[8], respectiv, fie sub o formă senzorială, fie sub una rațională, fie chiar sub cea vegetativă. Principiul dominant al Sufletului produce /un organism/ conform cu el însuși, în vreme ce restul /aspectelor Sufletului/ rămîn inactive, deoarece ele rămîn în afară.

Iar în om nu domină aspectele inferioare /ale Sufletului/, ci ele stau laolaltă /cu celelalte, superioare/. Și nici partea mai bună nu este activă neîncetat.[9] Aceste părți /inferioare/ au și ele un loc al

---

[4] Este vorba despre Materie, ce trebuie să fie generată și ea de instanțele superioare, iar indirect, de Unu. Altminteri, dacă ar considera Materia un principiu etern, independent ontologic de ipostazele superioare, Plotin ar adopta dualismul radical. V. pentru definirea materiei ca *indeterminare absolută, 12*,II.4, *Despre cele două materii.* Pe de altă parte, după cum notează și Jean-Marc Narbonne, *La Métaphysique de Plotin,* Paris, 2001, în tratatul tîrziu *51*, I.8, Plotin definește materia ca un „Principiu al răului". V, LPIF§H,7.

[5] Vezi distincția dintre materia inteligibilă și Materia sensibilă din *12*,II.4,

[6] Într-adevăr, corpul se află, ontologic, mai sus decît Materia, deoarece aceasta este mai jos decît ceea-ce-este ceva.

[7] *Phaidros,* 246 b. De fapt, Platon se referă la Sufletul universal și la Sufletele care se întrupează la modul general.

[8] *Ibidem.*

[9] Este vorba despre partea suprarațională, aflată în contact cu Intelectul.

lor, de aceea /noi/ trebuie să fim considerați drept ființe senzoriale. Noi avem, într-adevăr, organe de simț, dar și multe organe vegetative. Căci corpul /nostru/ crește și generează. *Astfel încît toate părțile acționează laolaltă, dar întreaga configurație este om în raport cu partea care domină.*[10] Iar, după ce iese /din corp Sufletul/ devine acel aspect pe care, /în corp fiind/, l-a cultivat cel mai mult.[11]

Iată de ce *trebuie dat fuga* către cele de sus[12], pentru ca să nu /rămînem/ la /natura/ senzorială dînd urmare imaginilor senzoriale, nici la natura vegetativă dînd urmare impulsului sexual și *deliciilor ospețelor*[13], ci /să ne îndreptăm/ *spre inteligibil, Intelect și Zeu.* Iar cîți /dintre noi/ l-am păzit /în timpul vieții/ pe *omul* /din Sufletul nostru/,[14] redevenim din nou oameni /în viața următoare/.[15] Însă aceia care au trăit numai senzual, devin fiare. Iar dacă senzațiile s-au asociat cu înflăcărarea, devin animale sălbatice: și deosebirea dintre /felurile de/ oameni produce o deosebire între soiurile de vietăți /în care ei se întrupează/.[16]

Cei care /în timpul vieții au ales să trăiască/ plini de pofte și de voluptăți, devin animalele cele mai nesățioase și mai vorace. Dar dacă nici măcar nu s-au bucurat de senzația din /dorințe/, ci dorințele lor s-au asociat cu o senzație tîmpă, pot deveni chiar și plante. Căci numai principiul vegetativ, sau în cea mai mare parte principiul vegetativ a fost activ în ei, iar ei s-au îngrijit, în timpul vieții, „să devină legume“ ![17]

---

[10] Centralitatea poziției ontologice a omului, situat între ființele materiale inferioare, și cele superioare, pur spirituale este exprimată aici. Acest *topos* clasic va fi reluat în Renaștere de Marsiglio Ficino în *De hominis dignitate.*

[11] Devenim ceea ce cultivăm și căutăm, așa cum devenim ceea ce cunoaștem.

[12] Parafrază după *Theaitetos,* 176 a-b.

[13] Parafrază după *Republica* 519 b.

[14] Vezi *Republica* 588b și în continuare, unde Platon compară Sufletul omului cu o întreită fiară: hidră, leu și om laolaltă — omul din interior reprezentînd partea rațională. Pentru Plotin există însă și un „Zeu“ din noi.

[15] Vezi *Phaidros,* 249 a. Aici, conform mitului eschatologic povestit de Platon, Sufletele se încarnează în trupuri de animale numai la a treia viață.

[16] Vezi și în *Republica,* 620a-b, mitul lui Er.

[17] Literal, „să devină copaci“ <δενδρωθῆναι>.

/Să mai spunem/ că oamenii cărora le-au plăcut artele și au trăit în puritate în alte privințe, devin păsări cîntătoare. Regii care au domnit fără rațiune devin vulturi, dacă nu au săvîrșit alte răutăți. Astrologii <μετεωρολόγους) care, fără cugetare, se lasă purtați spre cer, devin păsări care zboară sus cu aripile. Cel care a practicat virtutea politică devine om. Cel care a avut mai puțin parte de virtutea politică devine un animal social — o albină sau altceva de acest fel.

3. Cine /devine/ atunci un Daimon? Un *om* care a trăit Aici. Cine devine un Zeu? Tot cel care a trăit Aici. Căci puterea care a fost activă, aceea îl dirijează pe fiecare /după moarte/, așa după cum l-a condus și Aici.

Oare chiar acesta este Daimonul, care l-a luat în pază pe om în timpul vieții? Mai curînd nu, ci Daimonul respectiv este puterea situată deasupra acestei /puteri active/. Puterea anterioară prezidează, inactivă fiind, în vreme ce puterea care vine după ea acționează efectiv /în om/. Dacă /de pildă/ puterea activă /din Suflet/ este aceea prin care sîntem supuși senzațiilor, Daimonul corespunzător /omului în cauză/ este rațiunea. Dacă însă trăim în mod rațional, atunci prezidează, inactiv fiind, Daimonul situat mai presus de rațiune, și care își dă încuviințarea puterii care acționează efectiv /în noi/.[18]

Cu dreptate a spus atunci Platon că *noi ne vom alege /Daimonul/.*[19] *Căci alegem /Daimonul/ situat deasupra în raport cu viața /pe care o ducem/.*

De ce, atunci, acesta ne conduce? Nu-i cu putință /ca un Daimon ales în timpul vieții/ să ne conducă chiar în timpul respectivei vieți, ci ne conduce acum /Daimonul ales/ mai înainte, cînd trăiam /o altă viață/; iar cînd încetăm să trăim, un alt /Daimon/ primește treaba /de a ne dirija într-o viață viitoare/, dat fiind că omul a murit /numai/ în raport cu viața corespunzătoare Daimonului ce fusese activ.

---

[18] Acest ultim „Daimon“ este Zeul-Intelect.

[19] *Republica*, 617e: „Nu un Daimon vă va alege pe voi, ci voi vă veți alege Daimonul.“ Plotin insistă asupra acestei formule care exprimă mitic ideea responsabilității individuale la care el ține foarte mult. Întreaga teorie este profund influențată de mitul lui Er cu care se încheie *Republica*.

/Daimonul păzitor/, prin urmare, vrea să ne conducă și, o dată ce a ajuns dominant, trăiește, avînd el însuși un alt Daimon. Iar dacă ar fi îngreunat de apăsarea unui caracter inferior, capătă chiar această pedeapsă — /îngreunarea/. În acest fel, omul rău, aplecîndu-se spre ce-i mai prejos, călăuzindu-se în viață către asemănarea cu puterea activă respectivă, ajunge la o existență de fiară.

Dar, dacă omul ar putea să dea curs Daimonului aflat deasupra sa, atunci el ajunge sus, trăind /apoi/ viața aceluia și punînd partea sa superioară sub îndrumarea pe care o primește și, după acea viață, trăiește o alta, pînă ce ajunge *pe culme*. *Căci Sufletul este o multiplicitate, ce conține totul — și pe cele de sus, și pe cele de jos — pînă a fi în stare de orice viață, și sîntem fiecare dintre noi un univers inteligibil.*[20] Cu puterile inferioare ne întîlnim prin /partea inferioară a Sufletului/, iar cu cele de sus ne întîlnim prin puterile acestui univers inteligibil. Rămînem *sus* prin puterea întreagă a restului inteligibilului, dar prin ultima sa parte[21] sîntem legați de cele de jos, parcă *revărsînd prea-plinul* <ἀπόρροιαν διδόντες> de la inteligibil spre în jos, sau mai degrabă dăruind o actualizare a aceluia, *fără însă ca el să scadă.*[22]

4. Dar oare acest element /inferior al Sufletului/ rămîne întotdeauna în corp? Nu. Ci, atunci cînd „ne răsucim“, el se răsucește laolaltă cu noi.[23]

---

[20] Totul se află în noi — spune Plotin —, și binele, și răul, și zeul, și omul, și bestia; rămîne să fim capabili să alegem ceea ce trebuie. Devenim ceea ce admirăm și căutăm. Formula *Univers inteligibil* aparține platonismului mediu pentru a desemna lumea Formelor; dar principiul că *fiecare dintre noi* sîntem un „univers inteligibil“, identic cu oricare altul, este plotinian.

[21] Sufletul.

[22] Armstrong (PA,3, p. 151) remarcă aici că ideea continuității ipostazelor și a unității complexe a Sufletului a fost criticată de neoplatonicienii mai tîrzii, precum Proclos, în comentariul acestuia la *Parmenide* (ed. Cousin, 1864, p.948, 14–20. În puține locuri „temperarea“ fundamentală la Plotin dintre monismul unificator de inspirație stoică și dualismul separator de inspirație platoniciană este mai marcată și mai fertilă.

[23] *Republica*, 518c: „... după cum ochiul nu e în stare să se întoarcă spre strălucire dinspre întuneric decît laolaltă cu întreg corpul, la fel și

Dar ce se întîmplă cu Sufletul universal? Se va separa partea sa /inferioară/, atunci cînd el se răsucește? De fapt, el nu se pleacă spre partea sa cea mai de jos. Căci el nu a sosit jos, nici nu s-a coborît, corpul Universului intră în atingere cu Sufletul care rămîne în locul lui, și /acest corp/ parcă strălucește și nici nu aduce plictis /Sufletului/, nici nu-i produce griji, deoarece Universul rămîne în siguranță.

Dar oare Universul nu are senzații? Platon spune că el nu are vedere, deoarece nu are ochi, nici urechi, nici nas — vezi bine — nici limbă.[24]

Dar oare el are un simț interior, după cum noi simțim cele dinlăuntrul nostru? Sau este liniște pentru că lucrurile se desfășoară în mod egal, urmîndu-și natura. El nu cunoaște nici plăcerea.

Principiul vegetativ este prezent în el, fără să fie prezent /în mod activ/, și în același fel este prezent și principiul senzorial. Dar despre Univers vom vorbi în altă parte. Acum m-am referit la el doar în măsura în care problema /din acest tratat/ îl privea.

5. Dar dacă omul își alege Acolo Daimonul, ca și viața /pe care urmează s-o ducă/, în ce fel mai /sîntem/ stăpîni pe ceva /cît timp trăim/? De fapt, așa-numita alegere de Acolo simbolizează mitic preferința și constituția *universale și de pretutindeni* ale Sufletului.[25]

Dar, dacă preferința Sufletului este suverană și guvernează acea parte /din el/ pe care, drept consecință a vieților trecute, el și-o ține la îndemînă, *înseamnă că trupul nu este vinovat pentru nici un rău care îi sosește /omului/.*[26] Într-adevăr, dacă caracterul Su-

---

această capacitate prezentă în sufletul fiecăruia, ca și organul prin care fiecare cunoaște, trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărîmul devenirii, pînă ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este și la măreața lui strălucire."

[24] *Timaios,* 33c.

[25] Deoarece, la Plotin, Acolo nu este neapărat în transcendență, ci și în imanență, în interiorul Sufletului, alegerea se poate face oricînd, și nu neapărat după moarte. Trebuie remarcat, pe de altă parte, încercarea lui Plotin (poate urmînd o tradiție veche a școlii platoniciene) de a interpreta alegoric miturile antropomorfice din Platon.

[26] Un pasaj foarte important al lui Plotin care încearcă să modereze interpretarea dualist-radicală a platonismului, foarte populară în epocă

fletului precedă existența trupului și omul are viața pe care și-a ales-o, și — cum spune Platon — nu-și schimbă Daimonul[27], nici omul bun, nici cel rău nu se nasc Aici /în sens propriu/.

Dar oare și cel bun, și cel rău se află în latență /Acolo/, și se nasc în mod actual /Aici/ ? Și ce se întîmplă dacă un caracter vrednic întîlnește un trup nevoiaș, și invers ? Răspund că puterile Sufletului bun și rău pot, mai mult sau mai puțin, să producă un corp bun sau rău, de vreme ce nici circumstanțele exterioare nu scot din matcă <ἐκβιβάζουσι> întreaga opțiune de viață /a Sufletului/. Cînd Platon spune că mai întîi vin sorții, apoi modelele de vieți, apoi ce se află în destinele individuale și că viețile pe care le vor avea Sufletele decurg din cele prezente potrivit cu caracterele Sufletelor, el acordă /decizia/ principală Sufletelor ce dispun <διατιθείσαις> de darurile pe care le primesc potrivit cu caracterul lor.[28]

De asemenea, cele arătate în *Timaios* arată că acest Daimon nu /ne/ este întru totul exterior — ci este exterior în sensul că nu e atașat /Sufletului/ — și nici nu este activ, dar este al nostru în măsura în care vorbim despre Suflet; nu este totuși al nostru, dacă vorbim ca oameni cu anumite calități determinate ce ne ducem viața sub îndrumarea sa.[29] Dacă /Daimonul/ este conceput în acest

---

și care vede trupul ca sediu al relelor. Cf. Cuvintele de deschidere ale *Vieții lui Plotin*, scrisă de Porphyrios, de unde aflăm că „filozoful părea a se rușina că trăiește într-un corp".

[27] *Republica*, 620 d-e: „După ce toate sufletele și-au ales viețile... s-au îndreptat către Lachesis. Ea trimitea fiecăreia, drept paznic al vieții și împlinitor al faptelor alese, Daimonul tras la sorți. Acesta îndrepta sufletul către Clotho, sub mîna ei și sub răsucirea fusului, unde lua ursita pe care sufletul o alesese cînd îi sosise rîndul prin tragere la sorți. Luînd iarăși sufletul, Daimonul îl ducea acolo unde torcea Atropos, făcînd ca firele să nu mai poată fi desfăcute." Prin urmare, nu-și schimbă Daimonul, după momentul alegerii și pînă la alegerea viitoare.

[28] *Republica*, 620 d-e. Textul are și o porțiune coruptă. Ideea fundamentală la Platon, reluată de Plotin, este că norocul sau ghinionul în circumstanțele vieții, deși pot mări sau micșora realizările cuiva, nu pot în mod fundamental schimba caracterul vieții, ce ține de o alegere intrinsecă și individuală, pentru care omul este responsabil.

[29] Într-un fel, Daimonul este o putere interioară Sufletului, și anume partea superioară părții active; din perspectiva omului concret, determinat, care și-a ales tipul de viață, Daimonul poate apărea ca ceva exterior lui.

fel, nu va exista contradicție în ce privește aceste spuse, ce ar putea totuși sugera o neconcordanță, dacă Daimonul ar fi altfel conceput. Iar expresia: „/Daimonul/ împlinitor al faptelor pe care omul și le-a ales“ este și ea în acord cu restul spuselor /platoniciene/.[30] Căci /Daimonul/, stînd deasupra, nu îngăduie /omului/ să se afunde mai mult spre rău. Într-adevăr, este activă doar acea /parte a Sufletului/ care este sub ascultarea sa; dar el nici nu-i îngăduie /omului/ să suie mai presus de el, nici să ajungă la nivelul său. Căci /omul/ nu poate deveni altceva decît /o ființă ce este/ în felul în care este /Daimonul/.[31]

6. Ce este atunci omul bun? Este omul care activează prin intermediul /părții/ mai bune /a Sufletului/. Însă el nu ar putea fi /numit/ bun dacă ar avea *Daimonul* care să acționeze laolaltă cu sine. Căci în omul respectiv acționează Intelectul. Iar Daimon este el însuși, sau el însuși are rangul unui Daimon, iar pentru acel om locul Daimonului /păzitor/ este luat de un Zeu.[32]

Dar oare /acest Zeu/ este mai presus de Intelect? Dacă ceea ce este mai presus de Intelect reprezintă Daimonul omului bun, pentru ce el nu s-a arătat /ca atare/ dintru început? Din pricina agitației din momentul nașterii.[33] Totuși există și înainte de apariția

---

Timaios 90 a: „În ce privește partea cea mai stăpînă a Sufletului — cea care, spunem noi, trăiește în partea superioară a trupului nostru și care ne poartă de la pămînt spre cerurile cu care se aseamănă, ca pe o plantă ce-și are rădăcinile în cer, nu pe pămînt — trebuie să ne gîndim că ea i-a fost dată fiecărui om de către zeu, drept Daimon“ (PO,7,212, cu ușoare modificări). Platon identifică aici rațiunea cu Daimonul, ceea ce este departe de teoria lui Plotin, la care rațiunea este Daimon doar pentru oamenii care trăiesc pe planul senzorialității. De aici și neconcordanțele pe care încearcă să le evite Plotin.

[30] *Republica* 620e.

[31] Frază extrem de echivocă prin lapidaritatea ei și care poate fi interpretată divers.

[32] Această „parte mai bună“ — suprarațională — este în contact direct cu Intelectul. Cf. LPIF§C,2 și VP,10. De aici și problema: nu cumva „Daimonul“ acestui om care, în fond, se află la nivelul Intelectului este chiar Unul?

[33] *Timaios*, 43a-c și *Republica*, 621b.

rațiunii /din om/ o mișcare dinlăuntru care tinde să obțină ceea ce este al său.

/Daimonul/ îndrumă oare /Sufletul/ în toate privințele? Nu cu totul, căci Sufletul este astfel constituit încît, în condițiile determinate și fiind el anume determinat, să manifeste respectiva viață și respectiva opțiune.

Prin urmare, se consideră că acest Daimon, despre care vorbim, o dată ce a condus Sufletul la Hades, nu mai rămîne același /pentru același Suflet/, afară doar dacă Sufletul nu-și alege iarăși aceeași viață.

Dar în ce fel /se comportă Daimonul/ înainte de /nașterea Sufletului/? Faptul de a fi condus /Sufletul/ la judecată înseamnă că /Daimonul/ capătă, după plecarea Sufletului din viață, aceeași formă pe care /el/ o avea înaintea nașterii /Sufletului în corp/. Apoi, ca și cînd ar lua-o din nou de la început, Daimonul asistă Sufletele care sînt pedepsite un răstimp pînă la următoarea lor naștere. Nu este vorba /în acest răstimp/ despre viață pentru Suflete, ci despre pedeapsă.

Dar ce /fel de Daimon există/ pentru Sufletele care intră în corpuri de animale? Este el o ființă inferioară unui Daimon? Nu, este un Daimon rău și nătîng.

Dar /ce fel de Daimon/ există pentru Sufletele de sus? Dintre Sufletele de sus, unele se află în zona sensibilului, altele în afara acesteia. Cele din zona sensibilului se află fie în Soare, fie în altă planetă, altele sînt în cerul stelelor fixe, fiecare după cum a fost activ Aici sub aspect rațional. Căci trebuie considerat că există și un Univers în Sufletul nostru, și nu numai un Univers inteligibil, dar există și o alcătuire corespunzătoare Sufletului Universului. Or, distribuindu-se acest Suflet în cerul stelelor fixe, cît și în sferele planetare, potrivit cu puteri diferențiate, există o analogie față de puterile acestea și la puterile din lumea noastră, și există o activitate sosită din partea fiecăreia; îndepărtîndu-se /de Aici/, ele ajung Acolo, la astrul corespunzător, în temeiul caracterului care a activat și a trăit /în Sufletul respectiv/ și a unei puteri /pe care el a posedat-o/.

Și /Sufletul/ va fi îndrumat de un asemenea Zeu, sau măcar Daimon, sau de /astrul/ însuși, sau de spiritul aflat deasupra acestei puteri. Dar acest aspect trebuie cercetat mai îndeaproape.

Iar Sufletele care ajung în afara /vizibilului/ depășesc natura daimonică și întreaga ursită a /re/nașterilor, cît și, în general, ceea ce se află în această lume vizibilă, cît timp /Sufletul/ rămîne Acolo. Aceasta, deoarece este preluată /sus/ laolaltă cu el ființa din el iubitoare de naștere, despre care s-ar vorbi îndreptățit, dacă ea ar fi considerată ca „ajungînd la corpuri, fiind divizibilă“[34], și care se sporește pe sine, și se divide după trupuri.

Dar ea nu se divide cantitativ. *Căci în toate există Același, prezent în întregul său și care iarăși devine unul.* Mereu, dintr-un singur animal sînt generate multe /alte animale, în vreme ce ființa Sufletului/ se divide în felul precizat, așa cum se generează /plantele/ din plante. Căci și Sufletul /plantei/ se distribuie după corpuri.

Iar uneori, acest Suflet, rămînînd în același organism, dă /viață/, precum Sufletul din plante. Altă dată însă, plecînd el /din organism/, dă/ viață/, înainte să plece, precum se întîmplă în cazul plantelor smulse sau în cel al animalelor care au murit, cînd sînt generate, în urma putrezirii, mai multe animale dintr-unul singur. Și acționează laolaltă și puterea corespunzătoare a Universului, ea fiind aceeași Aici /ca și Acolo/.

Iarăși, dacă Sufletul ar reveni Aici, va avea fie același, fie un alt Daimon de-a lungul vieții pe care și-o va face pentru sine. /Sufletul/ suie mai întîi însoțindu-se cu acest Daimon, suie așadar precum într-o luntre a acestui Univers. Mai apoi, așa-numita natură „a fusului“ /Necesității/[35] preluîndu-l, îl rînduiește, ca într-o navă, pe o anume bancă a destinului.

Și pe cînd mișcarea de revoluție poartă /Sufletul/ împrejurul /Universului/, la fel ca vîntul pe cel așezat pe navă sau purtat de aceasta, multe și variate priveliști, schimbări și întîmplări îi sosesc Sufletului, și, precum chiar pe navă, se întîmplă aceste peri-

---

[34] *Timaios*, 35 a.

[35] *Republica*, 616 c: „/Sufletele/ ajungeau în a patra zi într-un loc unde se vedea o lumină întinsă de sus de-a lungul întregului cer și pămînt… În dreptul ei sufletele ajungeau după un drum de o zi și acolo vedeau, întinzîndu-se, în mijlocul luminii, capetele legăturilor sale ce porneau din cer; căci această lumină prinde laolaltă cerul, precum funiile ce leagă o corabie… Iar de capete era prins fusul Necesității, prin care se săvîrșesc toate revoluțiile.“

peții fie din pricina scuturării navei, fie a mișcării sosite dintr-un impuls propriu Sufletului pe care el l-ar avea, deoarece se află pe navă contrar felului său propriu de a fi. Într-adevăr, nu orice om se mișcă, dorește și acționează asemănător în toate circumstanțele. Apar, prin urmare, evenimente diferite pentru oameni diferiți, fie că există aceleași cauze sau intervin cauze diferite, fie că aceleași evenimente sînt trăite de oameni diferiți, și asta chiar dacă circumstanțele sînt diferite. Căci asta este soarta.

DESPRE SINUCIDEREA ACCEPTABILĂ

16,I.9

Tema

Scurt îndemn sau predică morală împotriva sinuciderii.

Rezumat

Argumentele sînt extrase mai ales din temele echivalente stoice, dar și neopitagoreice și mai puțin din locul din *Phaidon*, 62, unde Socrate îndeamnă împotriva sinuciderii. Cum remarcă Bréhier (PB,1) tratatul a fost scris înaintea sosirii lui Porfir la Roma și deci nu poate avea legătură cu impulsul sinucigaș al acestuia, de la care Plotin l-a convins să renunțe călătorind, și care a avut loc cîțiva ani mai tîrziu. (LPIF§C,3)

„Să nu smulgi /Sufletul din corp/, pentru ca el să nu iasă"[1]; căci el va călători în afară, posedînd ceva /din corp/, ca să poată ieși. Iar *ieșirea /din corp/ este o plecare în alt loc*. Or, corpul va aștepta să se detașeze complet de Suflet, atunci cînd acesta nu are nevoie să plece, ci este cu totul în afara /corpului/.[2]

Dar cum se desprinde corpul /de Suflet/ ? Atunci cînd acesta nu mai are deloc nevoie de Suflet, fiind el neputincios să se mai lege /de Suflet/, nemaiexistînd nici armonia sa, pe care, pe cînd o poseda, poseda și Sufletul.[3]

Dar ce va fi dacă cineva își va da silința să destrame corpul /prin sinucidere/ ? Atunci s-a procedat cu violență și omul s-a dus, dar nu corpul a îndepărtat /Sufletul/. Iar cînd destramă /corpul prin sinucidere/, omul nu este netulburat, ci fie indignarea, fie tristețea, fie mînia /îl împing la acest act/. Nu trebuie să acționeze deloc /în acest mod/.

---

[1] Ar fi vorba despre un citat din așa-numitele *Oracolele chaldeice* — scriere datînd din secolul II d.Cr. și atribuită apocrif vechilor magi orientali. Influența lor, redusă la Plotin, sporește considerabil în neoplatonismul ulterior.

[2] Așa cum se întîmplă în exercițiile mistice. Altminteri, sugerează Plotin, Sufletul riscă să nu plece pur, ci să ia ceva din corp.

[3] S-ar părea — spune Plotin — că Sufletul pleacă, atunci cînd corpul devine incapabil să-l mai rețină, adică în urma unui accident al corpului. Pe de altă parte însă, Plotin susținuse că Sufletul este cel care animă corpurile, le conferă viață, de unde rezultă mai curînd că moartea se face în urma unei decizii a Sufletului. Regăsim și la acest nivel tensiunea între o filozofie dualistă pentru care corpul este închisoarea Sufletului, care abia așteaptă să plece, și filozofia vitalist-monistă pentru care corpul este creația Sufletului.

Dar dacă /omul/ ar simți începutul pierderii minții ? Probabil că omul vrednic nu e atins de așa ceva; dar, dacă totuși s-ar întîmpla, boala ar trebui așezată în rîndul celor necesare și care sînt de acceptat în virtutea circumstanțelor, chiar dacă nu sînt de acceptat ca atare în sine.

Iar recursul la otravă pentru a scoate Sufletul din corp nu e convenabil pentru Suflet.[4] Și dacă există un timp hărăzit, acordat fiecăruia, a pleca înainte /din viață/ nu este de bun augur, dacă nu există, după cum spuneam, o necesitate.

Iar dacă fiecare va primi Acolo acel rang corespunzător felului în care va ieși /din trup/, nu trebuie smuls /Sufletul din trup/ anticipat, dat fiind că există încă /Aici/ posibilitatea de progres /spiritual/.

[4] O teorie neopitagorică, se pare.

DESPRE FIINȚĂ SAU DESPRE CALITATE
17,II.6

Tema

În acest tratat, Plotin revizuiește teoria lui Aristotel despre distincția dintre Ființă și calitate, arătînd că ea nu este valabilă în „lumea a doua", deoarece Acolo totul este Ființă (adică actualizare). Chiar și în „lumea întîi", calitățile sînt de fapt umbre ale Ființelor din „lumea a doua". Tema va fi reluată pe larg într-un tratat tîrziu, *Despre categorii*, divizat de Porfir în trei scrieri separate: *42-43-44*, VI.1-2-3.

Rezumat

Toate sînt Ființă Acolo. Distincția aristotelică dintre calități esențiale sau accidentale nu funcționează Acolo. Ceea ce Aici este calitate, Acolo este Ființă. Chiar și Aici, diferențele esențiale de Aici trebuie văzute ca activități ale Formelor de Acolo.

---

1. Oare *ceea-ce-este* /ceva/ și *Ființa* sînt diferite ? Și ceea-ce-este /ceva/ este izolat de celelalte /determinări/, în vreme ce Ființa este *ceea-ce-este* /ceva/ laolaltă cu toate celelalte — mișcarea, starea, identicul, diferitul — și acestea sînt elementele Ființei ?[1]

Așadar, *Deplinătatea este Ființă* <τὸ ὅλον οὐσία>, în timp ce fiecare dintre existențele individuale este: una — ceea-ce-este /ceva/, alta — mișcare, alta — altceva.[2]

Mișcarea este, prin urmare, ceea-ce-este /ceva/ într-un context. Este /ea/ oare Ființă în context, sau este o completare a Ființei ? *De fapt, /Acolo/ și mișcarea este Ființă, și toate cele de Acolo sînt Ființă.*

Dar de ce nu sînt și toate lucrurile de Aici /Ființă ?/ /Cele de/ Acolo sînt Ființă, fiindcă *toate sînt o unitate,* în vreme ce Aici, o dată ce imitațiile /Formelor/ sînt distincte, un lucru este ceva, altul — altceva. După cum într-o sămînță, toate stau laolaltă și fiecare este egal cu toate celelalte și nu există mînă separat, nici cap separat; apoi însă toate /organele/ se separă. *Căci ele sînt imitații /ale realităților/ și nu realități.*[3]

---

[1] Plotin enumeră genurile supreme din *Sofistul.* Evident, el consideră că Acolo cel puțin *ceea-ce-este ceva* și *Ființa,* văzută ca totalitate, sînt diferite.

[2] Tò ὄν corespunde mai curînd „Ființei" sau „esenței" aristotelice, arătînd „ce anume este ceva", în vreme ce οὐσία desemnează aici esența însoțită de toate determinațiile, exprimate prin celelalte categorii. „Ființa" la Plotin marchează o existență completă, totală, cuprinzînd cumva în sine totul. De aceea ea nu există cu adevărat decît în Intelect.

[3] Intelectul este *unu-multiplu:* partea nu e numai parte, ci este totodată și întregul, și orice altă parte, astfel că nimic nu poate fi izolat de întreg, avînd un rang inferior întregului. Pentru imaginea semințtei ca expresie a structurii inteligibilului, vezi *8*,IV.9,3 și 5.

Vom numi oare *calitățile* de Acolo ca fiind diferențele Ființei care au de-a face cu Ființa sau cu *ceea-ce-este*, diferențele producînd însă Ființe diferite unele în raport cu celelalte și pe de-a întregul Ființe? Într-adevăr, faptul nu este absurd, dar el se referă la calitățile de Aici, dintre care unele sînt diferențele Ființei, precum „bipedul" sau „patrupedul", în vreme ce altele, nefiind diferențe, sînt numite numai calități și atît.[4] Într-adevăr, același lucru devine /într-un caz/ și o diferență care *completează* /Ființa/, dar în alt caz nu devine o diferență care completează Ființa, ci este numai o contextualizare a ei. Precum „albul" completează Ființa în cazul lebedei[5] sau al ceruzei, dar în cazul tău el este un atribut contextual. Sau, pe de-o parte, albul conținut într-o definiție completează /Ființa/ și nu este calitate, în timp ce, pe de altă parte, albul de la suprafața /lucrurilor/ este calitate.

Sau mai degrabă trebuie divizată noțiunea de calitate: pe de-o parte, calitatea este o particularitate <ἰδιότης> esențială a Ființei, pe de altă parte, ea este numai *o calitate*, potrivit căreia Ființa capătă o determinare calitativă, în condițiile în care calitatea respectivă nu produce o deplasare către sau dinspre Ființă, ci produce din afară o anumită condiție a /Ființei/ deja împlinite și un adaos situat dincolo de Ființa lucrului, fie că ar avea de-a face cu Sufletul, fie cu corpul.

Dar dacă albul vizibil din cazul ceruzei ar fi o completare a /Ființei/ sale? Căci în cazul lebedei el nu-i /— cum am spus fals mai înainte —/ o completare /esențială/, de vreme ce ar putea exista și lebede ne-albe. Dar mă refer la cazul ceruzei. Și la căldura focului.

Dar s-ar putea spune că, în cazul focului, „foc-itatea" este Ființa, iar în cazul ceruzei — în mod analog — /ceruz-itatea/.[6] Și totuși, căldura focului vizibil îi completează focului /Ființa/, iar albeața se comportă la fel în cazul ceruzei.

---

[4] Primele creează specii diferite în cadrul genului, în vreme ce celelalte nu. Aici Ființa este „animalul".

[5] Plotin va corecta mai jos această asociere: albul nu-i un atribut esențial al lebedei, căci există și lebede negre.

[6] Cu alte cuvinte, Ființa focului ar fi definită prin „foc-itate" și nu prin căldură; deci s-ar putea ca, în această ipoteză, căldura să nu fie o proprietate esențială, ținînd de definiție, ci o proprietate contextuală.

Prin urmare, aceleași /atribute/ completează uneori /Ființa/ și atunci nu sînt calități /în sens propriu/, iar /în alte situații/, nu o completează și sînt calități. Și este absurd de spus că în subiectele în care /atributele/ completează /Ființa/, aceste atribute sînt ceva, în cele în care nu le completează, ele sînt altceva, atunci cînd natura /lor/ este aceeași.[7]

Însă vom spune că *rațiunile formatoare* care le produc sînt, în totalitate, esențiale, și au ca efecte ale lor Acolo „existențe autonome“ <τὰ ἐκεῖ τι>, iar Aici calități, și nu „existențe autonome“ <ἐνταῦθα ποιά, οὐ τί>.[8]

De aici provine și eroarea noastră în privința „existenței autonome“ <περὶ τὸ τι>, anume că alunecăm mereu /de la ea/ în cercetările respective și sîntem purtați spre /definirea ei drept/ calitate. Căci /trebuie spus/ că „focul“ nu este ceea ce noi spunem /că este/ atunci cînd ne uităm la calitatea /sa/, ci, pe de-o parte, /focul/ este o Ființă, dar ceea ce privim în momentul acesta concret, ceea ce declarăm ca fiind /„foc“/, atunci cînd îl vedem, aceasta ne duce departe de „existența autonomă“ și /numai/ calitatea este definită /în acest caz/.[9]

În cazul lucrurilor sensibile, „alunecarea“ aceasta este rezonabilă: căci nici unul dintre ele nu este o Ființă, ci ele sînt doar proprietăți ale Ființei.[10] De unde vine și problema: *cum de nu provine Ființa din Ființe?*[11]

---

[7] Plotin sugerează că distincția dintre atribute esențiale, care completează Ființa, și atribute contextuale sau accidentale ține de „lumea întîi“. Argumentul: aceeași proprietate — albul — este cînd esențială, cînd nu, dar în sine rațiunea formatoare a acestei proprietăți este identică.

[8] *Acolo*, toate proprietățile au caracter substanțial, sau sînt Ființe, sau existențe autonome — „ceva“. *Aici*, multe dintre ele devin numai atribute, calități. Un mod de a concilia teoria Formelor platoniciană cu teoria aristoteliciană asupra faptului că proprietățile abstracte nu sînt Ființe sau „existențe autonome“, ci doar atribute ale altor „existențe autonome“ (Ființe) cu caracter individual. *Aici* este valabil Aristotel, *Acolo* — Platon.

[9] Ființa există cu adevărat numai Acolo, în Intelect, iar Aici ea oferă o imagine a sa, o existență diminuată, care se numește „calitate“ și pe care, în mod eronat, o considerăm „Ființă“.

[10] Opoziție față de teoria lui Aristotel, la care există și Ființe terestre, senzoriale.

[11] Dacă Aici există cu adevărat Ființe (așa cum crede Aristotel), dar, pe de altă parte, Materia nu este Ființă, rezultă că Ființele senzoriale produse

S-a afirmat, prin urmare, *că ceea ce provine /din anumite cauze/ nu trebuie să fie identic cu cauzele din care el provine*; în cazul de față, trebuie spus că ceea ce a provenit /din Ființă/ nu este o Ființă.[12]

Dar în ce fel afirmăm că lucrurile de Acolo, despre care spunem că sînt Ființă, nu provin din /altă/ Ființă? Vom spune că Ființa de Acolo, posedînd o realitate mai puternică și mai neamestecată, este o Ființă — precum în diferențe — autentică; mai degrabă este considerată a fi o Ființă laolaltă cu adaosul actualizărilor-energiilor /sale/; ea pare a fi o desăvîrșire a Aceluia, dar, pesemne că ea e mai nevoiașă datorită adaosului și că, prin lipsa de simplitate, este deja despărțită de Acela.[13]

2. Trebuie însă cercetat în legătură cu calitatea: ce este ea în general? Căci de îndată ce se va ști aceasta va înceta dificultatea.

Mai întîi acest lucru trebuie cercetat: dacă să admitem că aceeași determinare este uneori numai o calitate, în timp ce alteori ea completează Ființa, fără să ne preocupe că ea completează /nu atît/ Ființa, cît mai curînd o Ființă determinată calitativ. Trebuie, așadar, în cazul Ființei determinate calitativ, să existe Ființa și *ce este*-le înaintea faptului de a fi o Ființă determinată calitativ.

Dar, în cazul focului, care anume este Ființa aflată înaintea Ființei determinate calitativ? Oare corpul? Atunci genul va fi Fi-

---

prin unirea Materiei cu Forma provin și din ceea ce nu e Ființă. Pe de altă parte, Unul nu este Ființă, dar generează Ființa.

[12] Principiu plotinian esențial de regăsit în teoria asemănării unilaterale: cauza nu trebuie să se regăsească, decît parțial și diminuat, în efectul ei. Intelectul provine din Unu dar e diferit de el; la fel lumea senzorială provine din lumea inteligibilă dar e diferită de ea.

[13] Lumea Ființei, la Plotin, coincide cu lumea Formelor platoniciene și, în același timp, cu nivelul Intelectului aristotelician. Dincolo și mai presus de acestea se află Unul, perfect simplu, care produce Formele. Or, Unul este „mai presus de Ființă“, fiind „Neformă“ și, prin urmare, Ființele nu provin din alte Ființe. La prima vedere, Unul pare a fi o virtualitate care se realizează prin actualizările Formelor, ceea ce ar contrazice o teză esențială deopotrivă a lui Platon și a lui Aristotel — superioritatea actualizării asupra virtualității. Unul însă este de fapt „putere“ creatoare infinită ce se revarsă determinîndu-se și divizîndu-se și care, astfel, este superioară actualizării și Ființei. V. LIPF§H,5.

ință[14] — adică genul corp — iar focul va fi un *corp cald* și nu întregul /foc/ va fi Ființă, ci caldul /va exista/ în el în același fel ca și „cîrn-itatea" din tine.[15] În consecință, dacă sînt eliminate căldura, strălucirea și ușurătatea /focului/, ce par a fi calități, rămîne solidul întins în cele trei dimensiuni și atunci *Materia este Ființă*. Dar ipoteza nu este plauzibilă, *căci mai curînd forma este Ființă*.[16]

Însă forma este calitate. Ba nu, ci *forma este rațiunea formatoare* <λόγος>.

Dar atunci ce anume sînt lucrurile provenite din rațiunile formatoare și dintr-un substrat? Nu, desigur, ceea ce se vede și arde, căci acestea sînt calități. Asta în cazul în care nu ai considera faptul de a arde o actualizare-energie a rațiunii /focului/. Dar și faptul de a încălzi, și faptul de a fi alb și restul sînt actualizări-energii, astfel încît nu avem unde să lăsăm loc pentru „calitate".

De fapt, nu trebuie numite „calități" acele /determinări/ care sînt considerate a completa Ființa /lucrului/, dacă e adevărat că actualizările lor provin de la rațiunile formatoare respective și de la posibilitățile esențiale /ale lor/; dar determinările care sînt complet în afara Ființei se înfățișează, sub un anumit aspect, că nu sînt calități, în timp ce pentru alții apar /la modul general/ ca nefiind calități; ele posedă ceea ce vine după Ființă, *excedentul*, precum virtuțile, defectele, părțile urîte, cele frumoase, cele sănătoase și /altele/ ce trebuie reprezentate în acest fel.

Iar triunghiul și patrulaterul în sine nu sînt calități, în schimb, faptul de „a fi triunghi", în măsura în care este luat în sensul că /un subiect/ are o anumită formă, *trebuie numit calitate, dar nu /trebuie numită „calitate"/ „triangularitatea", ci capacitatea ei de a structura*. Și la fel stau lucrurile și cu artele și ocupațiile.

Astfel încît trebuie să declarăm *calitatea* ca fiind o anumită condiție aplicată Ființelor deja existente, fie adăugată, fie coexistînd cu ele de la început; dar, chiar dacă ea nu ar fi coexistat /în acest

---

[14] La Aristotel, genul nu poate fi Ființă, deoarece, ca virtualitate determinată de diferențe, el este materie inteligibilă.

[15] Adică vor fi simple proprietăți ale corpului, ceea ce pare greu de conceput: Ființă — în terminologia aristotelică, preluată de Plotin — este *ceea ce este* ceva, așadar ar trebui să includă anumite proprietăți esențiale, fără de care lucrul nu este el însuși.

[16] Este teoria lui Aristotel din *Metafizica,* Z,3, 1029a, 228.

mod/, Ființa ar fi existat neștirbită de nimic. Această condiție (calitate) este deopotrivă ușor și greu de deplasat, dat fiind că are două aspecte: unul ușor de modificat, altul permanent.

3. Prin urmare, albul din tine nu trebuie considerat ca fiind o calitate, ci ca o *actualizare-energie*,[17] provenind evident din puterea <ἐκ δυνάμεως τοῦ λευκαίνειν> de a albi[18]; iar Acolo toate așa-numitele calități sînt actualizări-energii care își iau /aspectul/ de „calitate" de la opinia noastră /asupra lor/, prin faptul că fiecare este o particularitate, de exemplu, ele separă Ființele între ele și față de ele însele, avînd un caracter particular.

Prin ce, așadar, se deosebește calitatea de Acolo /de calitatea de Aici/? Căci și cele de Aici sînt actualizări-energii. Se deosebesc fiindcă acelea /de Acolo/ nu indică *în ce fel* este /Ființa/, nici nu indică o modificare a substratului, nici un caracter al acestuia, ci arată doar întrucît așa-zisa calitate /de Aici/ este Acolo o actualizare-energie. În consecință, e limpede că ceva de Aici, cînd posedă o caracteristică a Ființei, nu este o calitate; dar cînd rațiunea /noastră/ ar separa particularitatea aflată pe deasupra lucrurilor, fără s-o înlăture de acolo, ci mai curînd preluînd-o și generînd altceva, iată, rațiunea a generat o calitate, ca și cînd ar lua drept o parte a Ființei ceea ce îi apare la suprafața /Ființei/.[19]

Iar dacă așa stau lucrurile, nimic nu împiedică ca și căldura, prin faptul că este concrescută cu focul, să fie un aspect al focului, o actualizare-energie /a acestuia/, și nu o calitate; dar, pe de altă par-

---

[17] S-ar putea traduce chiar prin „energie" cu sensul modern: calitatea nu este ceva mort, pur și simplu aplicat, ci o „energie" sosită de Acolo. Reapare vitalismul lui Plotin, care tinde, insesizabil, să reducă distanța dualistă dintre Aici și Acolo. Formele lui Plotin sînt vii; ele se actualizează, „energizînd" substraturile din lumea senzorială, radiind asupra lor.

[18] E clar că aici δύναμις nu înseamnă „virtualitate-posibilitate", inferioară actualizării, ci „putere" — superioară acesteia, deși ne aflăm cumva încă la nivelul Intelectului. V. LPIF§G.

[19] Soluția lui Plotin este „perspectivistă": o proprietate ne apare ca o calitate, așadar ca ceva neesențial, dar ea ne apare astfel deoarece a fost separată prin gîndire de o Ființă. Această separare este posibilă în lumea noastră, dar nu și în lumea inteligibilă, deoarece, la Plotin, Ființa există cu adevărat numai Acolo.

te, ea poate să fie și o calitate în alt sens, cînd e luată izolată în alt /subiect/, și nu este o formă a Ființei /focului/, *ci doar o urmă, o umbră și o imagine /a acesteia/;* atunci, abandonînd Ființa ei, a cărei actualizare-energie este, /căldura/ este o calitate.[20]

/Însușirile/ care sosesc contextual, care nu sînt actualizări-energii și aspecte ale Ființelor, dar oferă anumite configurări /lucrurilor/, acelea sînt calități. De pildă, și atitudinile, și alte dispoziții trebuie numite calități ale subiecților respectivi, în timp ce modelele esențiale <ἀρχέτυπα> ale acestor atitudini în care există în mod primordial /Formele/ trebuie considerate a fi actualizări-energii ale /Formelor/.

Și astfel calitatea și non-calitatea nu ajung să fie totuna, *ci ceea ce este înstrăinat de Ființă se numește calitate, în vreme ce ceea ce se însoțește cu aceasta este Ființă, sau Formă, sau actualizare-energie.*[21] Căci nu este deloc totuna a fi în sine și a fi atributul unui alt subiect, izolat printr-o decădere de la condiția de Formă și de actualizare-energie. Iar ceea ce nu este niciodată Forma altui /lucru/, ci rămîne întotdeauna un atribut contextual, trebuie considerat a fi o calitate pură și numai el este astfel.

---

[20] Încă o dată se vede sensul vitalist-energetic în care interpretează Plotin noțiunile tradiționale de calitate și de actualizare: Ființa emană „energie", se actualizează în chip vital. Calitatea în sens propriu este o umbră, o imagine diluată a acestei energii, atunci cînd ea este separată de Ființa sa, sau este numai un mod de a vorbi.

[21] La Aristotel, calitatea este o categorie aparte, precum cantitatea, acțiunea, starea etc. separată net de categoria primordială a Ființei, la care se raportează, dar din care nu se poate deduce. Cum se vede, această separare netă este păstrată de Plotin doar parțial și numai în ceea ce privește unele lucruri din lumea senzorială (exemplul focului arată că nici aici pentru toate). Pentru el calitatea în sens propriu reprezintă o decădere de la „condiția de Formă și de actualizare-energie" și, în același timp, o imagine, o umbră a proprietății esențiale care, Acolo, este Ființă și nu calitate.

EXISTĂ FORME ALE INDIVIDUALELOR?

18,V.7

Tema

Plotin susține, împotriva tezelor platoniciene obișnuite și a lui Aristotel, că există Forme ale individualelor și că fiecare Suflet — parte dintr-un Tot — este în același timp și Totul. Doctrina sa este o aplicare a „logicii incorporalelor“ la individualizarea Sufletelor. Cf. Pentru o soluție numai aparent diferită, *8*,IV.9.

Rezumat

Există Forme ale indivizilor. Nu este suficient să existe o singură Formă a Omului pentru toți oamenii, deoarece deosebirile dintre indivizi nu se reduc numai la materie, ci au de-a face și cu Forma. Fiecare Suflet poartă în sine toate rațiunile formatoare ale tuturor oamenilor, care însă nu se actualizează decît pe rînd în fiecare ciclu cosmic.

---

1. Oare există Formă pentru individual?[1] Da, dacă eu și oricare om dispunem de putința ascensiunii spre domeniul inteligibilului, și dacă principiul oricăruia /dintre noi/ este situat Acolo.[2] Așadar: dacă Socrate și Sufletul lui Socrate există veșnic, va exista Acolo un „Socrate în sine“, ca să spunem așa, potrivit cu care Sufletul individual există și Acolo. Dar, dacă nu există veșnic /Sufletul lui Socrate/, ci cel care a fost anterior Socrate devine la un moment dat o persoană, la un alt moment — o altă persoană, precum Pitagora sau vreun altul, atunci individualul nu există Acolo.[3]

Numai că, dacă orice Suflet individual posedă *rațiunile formatoare* <λόγοι> ale tuturor /oamenilor/ prin care el trece /succesiv/, toți aceștia se regăsesc din nou /Acolo/, dat fiind că afirmăm și faptul că fiecare Suflet conține tot atîtea *rațiuni formatoare* cîte

---

[1] Idee respinsă de Aristotel: „Ei (Callias și Socrate) sînt diferiți prin materie (ea e diferită), dar identici prin formă (căci forma este indivizibilă).“ *Met.*Z,8, 1034a, 240. Asupra concepției lui Aristotel privind individuația (nu lipsită de unele contradicții), vezi Jennifer E. Whiting, „Form and Individuation in Aristotle“, în vol. *Aristotle, Substance, Form and Matter,* ed. Terrence Inwin, New York and London, 1995.

[2] Dacă nu există Forme ale individualului, legătura cu inteligibilul pare întreruptă și „salvarea“ imposibilă.

[3] După cum se vede, chestiunea esențială este aceea a eternității Sufletului individual; poate fi ea conciliată cu platonismul teoriei Formelor? Căci dacă nu, se pare că trebuie optat între ele, ceea ce, desigur, Plotin nu dorește. Pe de altă parte, cum se poate concilia supraviețuirea individuală cu metempsihoza? Dacă Pitagora devine, în altă viață, Socrate, înseamnă că nici Pitagora, nici Socrate nu au o personalitate ireductibilă.

conține și Universul.[4] Dacă deci Universul /conține/ nu numai /conceptul/ Omului, dar și conceptul animalelor individuale, la fel se va întîmpla și cu Sufletul /individual/. Prin urmare, numărul rațiunilor formatoare va fi nelimitat, dacă nu e nevoie ca totul să se reîntoarcă la perioade /de revoluție/ determinate[5]; în consecință, nelimitatul a căpătat margini, atunci cînd revin aceleași /evenimente/.

Dacă, în general, evenimentele sînt mai numeroase decît modelul lor, de ce trebuie să existe /mai multe/ concepte și modele pentru toate evenimentele întîmplate într-o singură perioadă /de revoluție/ ? Într-adevăr, e de ajuns să existe un singur Om /ca model/ pentru toți oamenii, după cum e de ajuns ca anumite Suflete determinate să producă un număr nesfîrșit de oameni. Răspund: nu e același argument în cele două cazuri diferite: nu ajunge un singur Om luat ca model pentru mulți oameni *care se deosebesc între ei nu numai prin materie, dar și prin nenumărate diferențe formale* <εἰδικαῖς>. /Ei nu se deosebesc/ precum imaginile lui Socrate față de model, ci este necesar ca producerea diferențiată /de oameni/ să rezulte din *rațiuni formale* de oameni /diferite/.[6]

Iar întreaga perioadă /de revoluție/ cuprinde toate *rațiunile formatoare*, și aceleași /circumstanțe/ revin din nou potrivit cu aceleași *rațiuni formatoare*. Și nu trebuie să ne temem de infinitatea

---

[4] Ideea ar fi că Pitagora și Socrate sînt un fel de particularizări ale unui Suflet mai general. Teoria se bazează pe principiul neo-platonic că fiecare Suflet este o reflexie a Totului și, în general, că „totul e în tot“, dar în fiecare în mod adecvat. Prin urmare, nu este nevoie să existe un „Socrate în sine“, deoarece există „Socrate“ în latență în orice Suflet individual, iar la nivelul Intelectului global, aceste *rațiuni formatoare* formează un unu-multiplu viu.

[5] Este vorba de Marele An, perioadă după care planetele se aflau în aceleași puncte ale cerului. Se credea că, în cursul unei perioade cosmice, totul se reia identic față de ceea ce fusese în perioada anterioară.

[6] Diferența dintre oameni nu este numai dată de materia corporală în care un același Suflet s-ar întrupa. Sufletele sînt individuale și oamenii se deosebesc și esențial, prin ceea ce Plotin numește „diferențe formale“. În principiu, chiar dacă orice Suflet individual cuprinde în sine totul, el nu cuprinde totul în mod actual. Astfel, principiul distincției individuale și cu cel al continuității cosmice pot fi, cumva, temperate.

din inteligibil. Căci aceasta se află toată într-un loc indivizibil și, cumva, se manifestă, numai atunci cînd e activă.[7]

2. Însă, dacă unirile dintre *rațiunile formatoare* de mascul și cele de femelă produc /*rațiuni* de oameni/ diferite, nu va trebui să existe o rațiune formatoare proprie fiecărui om care se naște, și fiecare dintre cei doi părinți — de pildă masculul — va zămisli nu potrivit cu rațiuni /de oameni/ diferite /de sine/, ci potrivit cu o rațiune unică, a sa, sau a tatălui său.

Răspund că nimic nu împiedică ca el să zămislească potrivit cu rațiuni formatoare diferite, *deoarece el conține toate rațiunile* /de oameni/, și există mereu alte rațiuni disponibile.

Dar de ce atunci se nasc copii diferiți din aceiași părinți? Fiindcă preponderența /celor două sexe/ nu este egală.

Explicația este cumva faptul că, în pofida aparenței, nici partea masculului, nici aceea a femelei nu este mai mare? De fapt, fiecare sex a dat o parte egală /copilului/.[8] El a dat un întreg și /copilul/ poartă un întreg /la sine/, dar își supune materia fiecăruia dintre sexe, sau /numai/ a unuia dintre ele.

Pentru ce sînt diferiți oamenii născuți în locuri diferite?[9] Oare materia — elementul diferențiator — nu e dominată în mod asemănător /de către formă/? Toți oamenii, așadar, cu excepția unuia singur, sînt născuți contra naturii Omului, /în acest caz/. Răspund că, dacă diferențierea înseamnă, în multe cazuri, frumusețe,

[7] Deși oamenii sînt diferiți, totuși în fiecare dintre ei există cumva toți ceilalți, sub forma rațiunilor formatoare eterne. Iar dacă s-ar obiecta că în inteligibil apare un număr infinit de concepte (pentru greci inteligibilul trebuia să fie ceva finit și definit), se poate răspunde că infinitatea este virtuală, dar că ea se actualizează pe rînd.

[8] O teorie curentă în Antichitate era, dimpotrivă, că masculul furnizează forma, în timp ce femela furnizează materia.

[9] Bréhier suplinește: „Pentru ce sînt diferiți gemenii concepuți într-o parte diferită a uterului." Nu văd deloc de ce ar fi obligatoriu. Plotin examinează ipoteza conform căreia numai materia — legată de circumstanțele locale, χώρα, ar purta diferențele. Consecința ar fi că un singur om — cel mai asemănător modelului — ar fi conform cu natura, în vreme ce ceilalți ar fi niște „erori", niște „rebuturi".

forma nu este unică.[10] Așadar, numai urîțeniei trebuie să-i atribuim faptul că Materia domină, împotriva naturii, rațiunile formatoare desăvîrșite care au rămas ascunse, deși au fost date cu toatele.

Fie deci rațiunile formatoare diferite; dar de ce trebuie să existe tot atîtea cîți sînt oamenii care se nasc într-o singură perioadă /de revoluție cosmică/, dat fiind că este cu putință ca, priviți din exterior, ei să se înfățișeze diferențiați, chiar dacă le-au fost date aceleași rațiuni formatoare ? Răspund: de acord că sînt date toate rațiunile formatoare; dar trebuie cercetat /de ce ar mai fi diferiți/ oamenii, o dată ce rațiuni formatoare identice i-ar stăpîni. Sau explicația este că identitatea se poate regăsi în toate privințele în altă perioadă /de revoluție/, dar că, în perioada /de revoluție/ în care ne aflăm, nimic nu este în toate privințele identic ?[11]

3. În ce fel declarăm diferite *rațiunile formatoare* în cazul gemenilor ? Și mai ales ne-am pune această întrebare în cazul restului animalelor, și mai ales al celor multipare ? Răspund: în cazurile în care trăsăturile nu prezintă modificări există o singură rațiune formatoare.

Deci, totuși, nu putem spunem că sînt tot atîtea rațiuni formatoare cîți sînt și indivizii ! Ba /putem spune aceasta/ în cazul în care indivizii sînt diferiți și nu sînt diferiți /doar/ printr-o lipsă legată de forma lor.

Dar ce împiedică /să existe rațiuni distincte/ și în cazul indivizilor ce nu sînt diferiți ? Nu împiedică nimic, dacă e adevărat că există ființe complet indistincte. După cum meșterul, chiar dacă ar produce obiecte la fel, trebuie să perceapă identicul cu ajutorul unei distincții mentale prin care produce mereu încă un obiect aducîndu-i o marcă diferențiatoare; în natură însă, o a doua ființă nu apare printr-o deliberare, ci numai prin intermediul unor rațiuni formatoare /eterne aflate în acțiune/, și trebuie, prin urma-

[10] Frumusețea nu poate fi împotriva naturii — raționează Plotin; or, dacă există o singură Formă a omului, înseamnă că, în cel mai bun caz, numai copia perfectă ar putea fi frumoasă, ceea ce nu este cazul.

[11] Nici o ființă — spune Plotin — nu este identică cu o alta într-o aceeași perioadă de revoluție astrală; dar fiecare ființă din perioada noastră de revoluție poate fi identică cu o alta din perioada următoare.

re, ca diferența /dintre cei doi indivizi/ să fie prinsă de formă. Doar că noi nu sîntem în stare să percepem diferența respectivă.[12]

Dacă cumva crearea unor ființe conține un element întîmplător în ce privește cantitatea ființelor respective, e o altă poveste. Dar dacă cantitatea este măsurabilă și ființele ar fi în număr determinat, cantitatea va fi determinată de desfășurarea și de dezvoltarea tuturor rațiunilor formatoare existente, astfel încît, atunci cînd totul se va istovi, va exista un nou început.[13] Căci cantitatea pe care trebuie s-o aibă Universul și numărul de ființe care vor trăi în timpul vieții sale, stau de la început în acela care conține rațiunile formatoare.[14]

Dar cum stau lucrurile la alte animale a căror mulțime /de pui/ provine dintr-o singură naștere ? Există tot atîtea rațiuni cîți pui ? Răspund: nu trebuie să ne temem de infinitatea din semințe și din rațiunile formatoare, dat fiind că Sufletul le conține pe toate. De fapt în aceeași măsură în Intelect, ca și în Suflet[15], se află nesfîrșitul acestor rațiuni formatoare de Acolo, sosite iarăși și iarăși la îndemînă.

---

[12] Problema deosebirii gemenilor s-a pus pînă azi, în epoca geneticii. Plotin crede că, în final, orice individual natural are o „formulă" aparte. Comparația cu un meșter e făcută pentru a arăta că, fie și în cazul unor obiecte identice, totuși meșterul trebuie să le marcheze cumva, pentru a le distinge. Natura însă nu deliberează și nu produce mai întîi un al doilea individ identic cu primul, apoi îl marchează cu un semn distinctiv, pentru a-l deosebi de primul.

[13] O idee care revine la Plotin în tratatul *Despre cele două materii 12*,II.4: cantitatea sau dimensiunea corpurilor este inclusă (în anumite limite cel puțin) în formă, la fel precum calitatea. Rezultă că distincția riguroasă dintre cantitate și calitate din filozofia aristotelică este slăbită și relativizată.

[14] E vorba despre Intelect, unde toate Formele trăiesc într-un continuu prezent și într-un spațiu inteligibil, distincte și transparente unele pentru altele, formulînd un „unu-multiplu".

[15] Pasajul are cîteva incertitudini textuale, dar sensul de ansamblu este limpede: Intelectul conține o dată cu Sufletele individuale și rațiunile formatoare ale tuturor ființelor care există într-un ciclu cosmic.

DESPRE VIRTUȚI

19,I.2

Tema

Tratatul examinează condițiile în care se poate realiza „asemănarea cu Zeul“ — un fel de „program“ al platonismului — în situația cînd nu există un plan structural comun între om și Zeu. Tratatul a fost intens folosit și citat de Porfir, de Macrobius, de Marinos în a sa *Viață a lui Plotin* (BP,1,50).

Rezumat

Asemănarea cu Zeul se realizează prin virtuți. Dar Zeul nu are virtuți în sens omenesc, sau cel puțin nu are „virtuțile politice“. Virtuțile de Aici sînt purificări și, în baza simplificării și unificării Sufletului, acesta poate semăna cu Intelectul divin care este simplu și unu și oferă în acest fel modelul existenței umane perfecte. Aceasta seamănă cu Zeul, fără ca Zeul să semene cu omul.

---

1. Deoarece „relele dau de nevoie tîrcoale locului acestuia", iar Sufletul dorește să fugă de rele, „trebuie fugit de Aici".[1] Ce este această fugă? „A deveni asemănător Zeului" — spune /Platon/. Iar aceasta s-ar împlini, dacă am ajunge drepți și sfinți cu bună cugetare și, în general, dacă am poseda virtutea.

Dacă, prin urmare, devenim asemănători prin intermediul virtuții, oare devenim asemănător cu cineva posesor de virtute? Și de fapt cu care Zeu ne vom asemăna? Oare cu acel Zeu care pare în mai mare măsură să posede virtutea, cu Sufletul Universului și cu /Zeul/ considerat a exista în acesta, care posedă o cugetare minunată?[2] Căci este rezonabil ca noi, care ne aflăm Aici, să devenim asemănători cu el.

O primă dificultate: /ne întrebăm/ dacă acest /Zeu/ posedă toate virtuțile, de pildă, dacă el este prudent sau viteaz, deși nu are de întîmpinat nici o primejdie, deoarece nu există nimic care să-i sosească din afară. Nici nu ajunge la el ceva plăcut, care, dacă ar absenta, să-i stîrnească dorința de a-l poseda sau obține.[3] Iar dacă Zeul tinde spre Formele inteligibile, spre care tind și /Sufletele/ noastre[4], este clar că ordinea și virtuțile ne vin de la ele, /și nu de la Zeu cu care s-ar presupune că ne asemănăm/.

---

[1] Platon, *Theaitetos*, 176 a, în traducerea lui Marian Ciucă, Platon, *Opere*, vol.VI, București, 1989. Este una dintre propozițiile de bază ale dualismului platonician, preluat și modulat de Plotin, dar și de multe alte curente ale Antichității tîrzii: neo-pitagoricieni, gnostici.

[2] Este vorba, firește, despre Intelect.

[3] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 10, 8, 1178b, vezi LIPIF§H,3,2 și nota 93.

[4] Dacă „Zeul" este Sufletul universal, deoarece Intelectul, la Plotin, este consubstanțial cu Formele.

Dar oare acel /Zeu/ posedă virtuțile? Răspund: nu este rezonabil ca el să le aibă cel puțin pe acelea numite „politice" — vorbesc despre chibzuința ce se raportează la partea rațională /a Sufletului/, vitejia care se raportează la partea pasională, cumpătarea care păstrează în unitate și armonie partea apetentă în raport cu cea rațională, și dreptatea care asigură fiecăreia dintre părți treaba proprie stabilind cărei părți îi revine să conducă sau să se supună.[5]

Deci nu ne asemănăm /cu Zeul/ prin virtuțile politice, ci prin altele, superioare lor, dar care se slujesc de aceleași nume? Iar dacă /ne asemănăm/ potrivit cu alte /virtuți/, oare nu ne asemănăm absolut deloc prin virtuțile „politice"?

Consider că este absurd să nu ne asemănăm /cu Zeul/ chiar deloc prin intermediul virtuților „politice" — căci /oamenii care le posedă/ au reputația de a fi divini și trebuie considerați că, într-un fel sau într-altul, ei se aseamănă cu /Zeul/. Dar asemănarea se face prin intermediul virtuților superioare.

Dar și într-un caz, și într-altul se poate ca /Zeul/ să aibă virtuți, chiar dacă ele nu sînt asemănătoare /cu ale noastre/. Dacă ni se admite că e posibil să ne asemănăm /Zeului/, avînd noi virtuți diferite /de Zeul cu virtuți diferite/ și fără să ne asemănăm prin virtuțile politice, nimic nu ne împiedică /în plus/ *să ne asemănăm prin propriile noastre virtuți cu Zeul lipsit de virtuți!*[6]

Cum este însă cu putință așa ceva? Iată cum: dacă ceva se încălzește datorită prezenței căldurii, este oare necesar ca și obiectul de unde provine căldura să se încălzească? Iar dacă ceva este cald datorită prezenței focului, este oare necesar ca și Focul însuși să se încălzească datorită prezenței focului?[7]

---

[5] V. *Republica*, Cartea a IV-a. Aceleași virtuți se regăsesc și în cetate, care este descrisă de Platon ca fiind „un Suflet mare", conținînd aceleași trei părți (clase) precum Sufletul individual.

[6] V. LPIF§H,3.

[7] Plotin atacă una din marile probleme ale teoriei Formelor: paradoxul „celui de-al treilea om", sau al multiplicării inteligibilelor. Această dificultate apare atunci cînd Formele sînt prezentate ca Ființe autonome și paradigmatice și nu ca proprietăți abstracte. În acest din urmă caz, s-ar putea spune că, deși un corp cald se aseamănă cu Căldura, aceasta nu este caldă și nu seamănă cu corpul cald. Asemănarea este unilaterală.

S-ar putea răspunde mai întîi că există căldură și în foc, numai că aceasta este *imanentă* <σύμφυτον>; astfel încît, utilizînd analogia, am putea spune că pentru Suflet virtutea este ceva adăugat <ἐπακτόν>, dar că ea este imanentă acelui /Zeu/ pe care, atunci cînd Sufletul îl imită, el posedă /virtutea/.[8]

Dar împotriva acestei analogii cu focul se poate invoca faptul că /ar trebui/ ca virtutea să fie Zeul, or noi socotim că Zeul este superior virtuții.[9]

Dacă însă /proprietatea/ din care se împărtășește Sufletul ar fi totuna cu cauza din care provine Sufletul, argumentul ar fi corect; numai că cele două sînt distincte. Nici casa senzorială nu este totuna cu cea inteligibilă, chiar dacă există o asemănare. Iar casa senzorială se împărtășește de la ordonare și ordine, dar Acolo, în concept, nu există nici ordonare, nici ordine, nici proporție.[10]

Astfel, ne împărtășim de Acolo de la ordine, ordonare și acord și de la acele atribute care Aici aparțin virtuții, dar realitățile de Acolo nu au nevoie de acord, ordine și ordonare, nici nu ar putea exista /Acolo/ nevoia de virtute; și totuși, noi ne vom putea asemăna cu cele de Acolo la fel de bine în temeiul prezenței virtuții.

Acestea rămînă zise cînd susținem *că nu este necesar să existe virtute Acolo*, cu toate că noi ne asemănăm cu /cele de Acolo/ în temeiul virtuții. Trebuie însă ca aceia care nu vor să rămînă prizonierii constrîngerii /raționamentului acestuia/ să adauge la raționament convingerea.[11]

2. Mai întîi trebuie să luăm în considerație virtuțile în temeiul cărora spunem că ne asemănăm, pentru ca să descoperim că ace-

---

[8] Ceea ce este căldura într-un obiect este virtutea unui om, în vreme ce virtutea Zeului este precum căldura focului.

[9] Dacă focul are căldura imanentă, înseamnă că el se identifică oarecum cu căldura. Dar Zeul-Intelect trebuie să fie superior virtuții, deci el nu s-ar putea identifica cu ea.

[10] Dacă un lucru are o anumită proporție, nu se poate afirma — spune Plotin — că în concept există proporția ca atare. Predicatele abstracte nu au proprietățile subiectelor care participă la ele. Sufletul are parte de virtute, ceea ce nu înseamnă că virtutea ca atare există în Intelect, ci numai modelul ei.

[11] Paradoxul asemănării unilaterale rămîne într-adevăr pregnant.

lași lucru care la noi, fiind o imitație, este virtute, Acolo, avînd rolul de model, nu este virtute. Noi vrem să înțelegem prin aceasta că *asemănarea este de două feluri*: prima pretinde existența identicului în obiectele asemănătoare, care se aseamănă în mod egal avînd un același /model/. În celălalt caz de asemănare, un lucru seamănă cu un altul, dar acesta din urmă este primordial, nu posedă reciprocitate față de cel dintîi și nici nu se poate vorbi despre asemănare /a modelului/ cu copia; în acest ultim caz, asemănarea trebuie concepută în alt mod, fără ca să pretindem o *formă identică* /pentru cele două lucruri/, ci mai degrabă *o formă diferită*, dacă este adevărat că asemănarea se face *potrivit unui mod diferit.*[12]

Ce este prin urmare virtutea, atît luată în ansamblu, cît și fiecare în parte? Va fi mai clar de explicat arătînd ce este virtutea particulară. În acest fel, se va vedea și ceea ce este comun /între virtuți/ — elementul comun prin care toate sînt virtuți.

Virtuțile politice, pe care le-am menționat mai sus, îi așază în ordine pe oamenii care le păstrează și îi fac mai buni, limitînd și punînd măsură dorințelor și, în general, pasiunilor; ele alungă opiniile false la omul devenit în general mai bun, deoarece delimitează și rețin măsuratul în afara lucrurilor fără măsură și nelimitate.[13] Aceste virtuți însă, fiind definite în calitate de măsuri într-o materie care e Sufletul, se aseamănă cu Măsura de Acolo, și posedă o urmă a Binelui desăvîrșit de Acolo. Căci lipsa totală de măsură, fiind Materie, este în totalitate neasemănătoare /cu Zeul/. *Cu cît ceva se împărtășește mai mult din Formă, cu atît mai mult se aseamănă cu* Acela *care-i Neformă.*[14]

Realitățile care sînt apropiate /de Unu/ se împărtășesc mai mult /din Formă/. Sufletul este însă mai aproape /de Unu/ decît trupul; este mai înrudit /cu El/ din acest motiv[15] și se împărtășește mai mult /din Formă/, încît, ajungînd Sufletul să-și închipuie că

---

[12] V. LPIF§H,3,2.

[13] În teoria aristotelică, virtuțile sînt medii între două excese contrare.

[14] Este vorba despre Unu, iar paradoxul asemănării unilaterale este din nou exprimat cu putere.

[15] În ultimă instanță, Sufletul este mai asemănător cu Unu decît e trupul, fiindcă *este mai aproape de El decît acela*, din punct de vedere ontologic și genetic.

e un Zeu, /e în stare/ să amăgească /lumea/, fără ca el să fie întregul Zeului. Astfel se aseamănă /cu Zeul/ acești oameni /ce posedă virtuțile politice/.

3. Or, fiindcă Platon *dă de înțeles* <ὑποφαίνει> că *cealaltă asemănare* /cu Zeul/ aparține unei virtuți superioare, trebuie vorbit despre aceasta din urmă.[16] În cursul discuției va deveni mai clară și natura proprie virtuții politice, și care /dintre virtuți/ este superioară potrivit cu natura sa, și, în general, faptul că există și o virtute diferită de virtutea politică.

Platon, așadar, afirmă că asemănarea cu Zeul este *o fugă de lucrurile de Aici*; de asemenea, în *Republica*, el nu atribuie virtuților /enumerate acolo/ calitatea de a fi pur și simplu „virtuți", ci le adaugă termenul „politice"; iar în altă parte, denumindu-le pe toate „purificări", e limpede că el concepe virtuțile ca fiind de două feluri și că nu concepe asemănarea cu Zeul în temeiul virtuții politice. Pentru ce, așadar, numim virtuțile „purificări" și în ce fel, dacă ne purificăm, ne asemănăm mai bine cu Zeul?

Răspunsul este următorul: de vreme ce Sufletul concrescut laolaltă cu trupul este rău, deoarece el ajunge să sufere laolaltă cu trupul și să-și reprezinte toate lucrurile laolaltă cu trupul, el ar deveni bun și ar poseda virtutea, dacă nu ar mai avea reprezentări împreună cu trupul, ci ar acționa de unul singur, ceea ce înseamnă *a gîndi și a cugeta*; și nu ar mai suferi laolaltă cu trupul, ceea ce înseamnă *a fi cumpătat*; și nici nu s-ar teme dacă s-ar separa de trup, ceea ce înseamnă *a avea curaj*; iar rațiunea și intelectul ar conduce, în timp ce părțile celelalte nu s-ar opune: iată ce ar fi *dreptatea.*

Or, dacă cineva ar numi „asemănare" o astfel de constituție a Sufletului, care îl determină să cugete și să fie netulburat, nu ar greși. Căci divinul este pur și /pură/ o astfel de activitate /divină/, dat fiind că cel care imită /divinul/ posedă gîndirea.

Dar cum? Oare divinul nu are această constituție? Nu o are, căci ea aparține unui Suflet.[17] Iar Sufletul gîndește mereu altfel: dintre realitățile de Acolo pe unele le gîndește diferit /de cum sînt/, iar pe altele — în nici un chip.

---

[16] Platon nu face niciodată, cel puțin explicit, distincția dintre „virtuțile politice" și alte virtuți — superioare. De aici, formula „dă de înțeles".

[17] Soluția lui Plotin ar fi deci aceasta: virtutea este purificare, purificarea se face prin exercițiul gîndirii — al contemplației. Însemnînd

Dar oare „a gîndi“ e numai un nume comun pentru realități fără legătură ? Deloc. Ci gîndirea Zeului este primordială, în timp ce gîndirea Sufletului, provenind de la cea dintîi, este diferită. După cum discursul verbal <λόγος> este o imitație a discursului din Suflet, tot așa discursul din Suflet este o imitație a celui din Intelect. Și după cum discursul exterior este divizat <μεμερισμένος>[18] în raport cu cel din Suflet, tot așa este discursul din Suflet, /divizat/ în comparație cu acela care stă înaintea sa, deoarece *el este interpretul aceluia.*

Iar virtutea aparține Sufletului. Nu aparține Intelectului, și nici Celui ce este mai presus /de Intelect/.

4. Trebuie acum cercetat dacă purificarea este totuna cu o astfel de virtute, sau dacă purificarea are întîietatea, iar virtutea îi urmează. De asemenea, /dorim să aflăm/ dacă virtutea constă în faptul de a se purifica, sau în faptul de a fi deja pur. Răspund că în faptul de a se purifica /virtutea/ este mai nedesăvîrșită decît în faptul de a fi deja pur, căci faptul de a fi pur este un fel de finalitate /pentru purificare/.

Însă faptul de a fi pur este o înlăturare a orice altceva, în vreme ce binele este ceva diferit de aceasta.[19] Într-adevăr, dacă /Sufletul/ ar fi bun înaintea impurificării, purificarea ar ajunge /pentru a se realiza binele/. Într-adevăr, va fi suficientă purificarea, iar *restul* va fi binele și nu purificarea /în sine va fi binele/.

Trebuie cercetat ce anume este acest element *rest* /după purificare/. Probabil însă că natura care rămîne /după purificare/ nu este nici chiar ea Binele; căci /dacă ar fi/, nu ar putea ajunge în rău.[20]

---

simplificare și unificare a Sufletului, purificarea este asemănare cu divinul, căci divinul e pur, unu și simplu; prin urmare, prin contemplație și gîndire ne asemănăm cu divinul, deși acesta nu gîndește în modul în care gîndește omul. Divinul este deci descoperit în noi. Aceasta este ceea ce am numit „asemănarea unilaterală“.

[18] Sau, μεμιμημένος, adică „imitat“.

[19] Binele ar trebui să fie o pozitivitate, în timp ce purificarea strict vorbind este numai o negativitate.

[20] Binele sau Unul nu se pot regăsi în rău, deși, indirect, creează răul. V. LPIF§H,7

Oare trebuie spus că ea e *de felul binelui* <ἀγαθοειδής>?[21] Răspund că ea nu este îndestulătoare ca să persiste în binele autentic; căci, în mod natural, ea se poartă deopotrivă spre bine și spre rău.[22] Binele pentru această natură este faptul de a se uni cu ceea ce este înrudit, iar răul este faptul de a se uni cu ceea ce-i potrivnic. Prin urmare, trebuie ca /această natură/, o dată purificată, să se unească /cu Binele/. Se va uni cu acesta dacă se răsucește spre el.

Dar oare /Sufletul/ „se răsucește" spre /Bine/ după purificare /de rele/? Răspund: după purificare, el este deja răsucit /spre Bine/.

„Răsucirea" este virtutea sa? Răspund: ba ceea ce îi vine de pe urma „răsucirii" <ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς>!

Ce este aceasta? *Viziunea contemplativă* și întipărirea Celui văzut, așezate în Suflet și devenite active acolo, așa cum e cazul vederii față de obiectul văzut.

Dar oare Sufletul nu posedă această viziune și nu-și aduce aminte de ea <ἀναμιμνήσκεται>?[23] O posedă, *dar inactivă și stînd deoparte, fără lumină.* Or, pentru ca să fie iluminat și să știe în acel moment că /Formele/ se află în el, trebuie ca /Sufletul/ să se apropie de cel dătător de lumină.[24] De fapt, Sufletul nu posedă /Formele ca atare/, ci numai întipăririle lor și trebuie ca întipărirea să se pună în acord cu modelele autentice a căror întipărire ea este. Astfel se spune că stau probabil lucrurile, anume că Intelectul nu

---

[21] Este vorba despre Intelect; acesta nu este Binele, ci „de felul binelui".

[22] Sufletul (și omul în fond) este o ipostază intermediară, care se poate orienta spre bine sau spre rău, neavînd un loc fix. Sufletul e rău prin „adaosurile" pe care le primește, și e bun cînd devine „singur". Este important de notat că la Plotin aceasta se face prin autodeterminarea Sufletului. Nicăieri nu se vorbește despre vreun Salvator, care ar mîntui Sufletul din afară.

[23] Referire la teoria platoniciană a „reamintirii" din *Menon* și *Phaidon.*

[24] S-ar părea că Sufletul, de la sine putere, nu se poate „răsuci", deoarece pentru a se apropia de „lumină", trebuie să știe că asta îi trebuie. Or, de la sine, nu poate ști, de vreme ce întipăririle Formelor sînt inactive. Probabil însă că prin raționament, prin învățătură ar putea reuși. Din nou remarcăm faptul că nu se vorbește despre vreun Salvator. Depinde de noi să fim aproape de Intelect, sau uniți cu el, sau departe.

este străin /de Suflet/ și mai ales nu-i este străin cînd /Sufletul/ ar privi către Intelect. *Iar dacă nu privește, chiar fiind /Intelectul/ de față, el îi este străin.* Deoarece și științele, dacă nu activăm în întregime în conformitate cu ele, /ne/ devin străine.

5. Pînă unde conduce purificarea ? /Răspunzînd/, va fi limpede astfel cu cine are loc asemănarea și cu ce zeu are loc identificarea.

Cel mai mult trebuie cercetat în ce fel /virtutea/ purifică impulsivitatea, dorința și celelalte — tristețea și cele înrudite cu ea — și pînă la ce punct este cu putință *separarea de trup*. Îndreptîndu-se pesemne Sufletul dinspre trup și aducîndu-se pe sine spre un fel de locuri /ale inteligibilului/[25], el este cu totul lipsit de pasiuni și ia în considerație numai plăcerile necesare și senzațiile, cît și vindecările și îndepărtările de necazuri, pentru ca să nu fie tulburat; el alungă durerile și, dacă /aceasta/ nu este posibil, le îndură cu rezervă și le consideră mai mici prin faptul că nu se implică în ele. Alungă impulsivitatea pe cît este cu putință, dacă poate, cu totul, iar dacă nu — nu se mînie pe sine, ci /socotește/ că /pornirea/ involuntară aparține *altcuiva*[26], iar /mînia/ involuntară devine mică și slabă. Și nu se va teme în nici o privință, căci și aici /în frică/ există involuntarul — în afara situațiilor în care /frica/ oferă un avertisment.

Că acest Suflet nu dorește nimic nevrednic e limpede. Și nu el se va lăsa pradă plăcerilor mîncatului și băutului, și nici plăcerilor sexuale. Iar dacă totuși le va accepta, acelea vor fi firești și lipsite de elementul involuntar. Cel mult, propriu acestui Suflet este să se abandoneze nu mai mult decît la ceea ce oferă o închipuire abia ceva mai avîntată.

În general, Sufletul va fi pur de toate acestea și va dori să purifice chiar și elementul irațional din el, astfel încît să nu aibă de ce fi impresionat /de ceea ce produce iraționalul/; iar dacă aceasta se întîmplă, va dori ca loviturile produse de irațional să nu fie puternice, ci mici și degrabă atenuate datorită vecinătății Intelectului. /Ar fi/ ca și cînd cineva, avînd drept vecin un om înțelept, s-ar bucura de vecinătatea înțeleptului, fie devenind aidoma, fie

---

[25] Text corupt și lecțiune incertă.

[26] Aparține trupului, sau mai exact impurificărilor pe care coabitarea cu trupul le-a adus Sufletului.

sfiindu-se și n-ar îndrăzni să facă nici o faptă pe care omul cel bun nu ar dori-o.

Nu va exista deci confruntare /interioară/: este destul să fie de față rațiunea de care elementul inferior /din Suflet/ se sfiește, astfel încît și acesta — elementul inferior — să fie dezgustat /de sine/, și, chiar dacă ar fi cuprins de o mare agitație, să se mustre pe sine, fiindcă nu păstrează liniștea în prezența stăpînului.

6. Nimic dintre aceste porniri nu constituie un păcat, ci /ele conduc la/ o îndreptare a omului. Însă *silința nu ți-o da ca să fii fără păcat, ci ca să fii Zeu*![27] Dacă, așadar, ar apărea vreo asemenea pornire involuntară, un astfel de om ar fi *daimonic* și un *Daimon*, fiind el dublu; mai degrabă omul are cu sine însuși pe *un altul*, care are o altă virtute.[28] Iar dacă pornirea involuntară nu există, atunci el este un Zeu și atît, un Zeu dintre cei care vin pe urmele Primului.

El este unul care a venit de Acolo, iar esența sa a rămas Acolo, dacă el ar deveni în felul în care a venit. Venind Aici, s-a sălășluit laolaltă cu Intelectul /nostru/ și pe acesta și-l face asemănător sieși potrivit cu puterea aceluia, încît, dacă e cu putință, /omul respectiv/ să fie neatins și, măcar, neîmpins de /pasiunile/ care nu convin stăpînului.

Cum sînt deci virtuțile unui astfel de om? Înțelepciunea și chibzuința se află în contemplarea /Formelor/ pe care le conține Intelectul. Intelectul /le posedă/ prin contact nemijlocit. Fie-

---

[27] Practica virtuților-purificări redă omului (Sufletului) aspectul său divin, care era acoperit, invizibil. Trebuie, încă o dată, remarcată marea deosebire față de creștinism, cu care, poate, Plotin este într-o polemică nedeclarată: pentru creștini (ca și pentru gnostici), omul nu este un Zeu și nu se poate salva decît prin intervenția unui Zeu salvator, care se sacrifică pentru el. La Plotin, redempțiunea este inutilă: omul este el însuși un Zeu, chiar dacă o ignoră. Pe de altă parte, trebuie remarcat că la Plotin (ca și în alte scrieri neoplatonice) termenul „Zeu“ <θεός> are un sens mult mai larg decît în iudaism și creștinism și nu se aplică deloc exclusiv Ființei Supreme.

[28] „Virtute“, cred, trebuie înțeles în sensul clasic al termenului grecesc — de „excelență“; acest „altul“ reprezintă tendințele inferioare ale Sufletului.

care dintre ele / — înțelepciunea și chibzuința — / este de două feluri: prima aflată în Intelect, cealaltă — în Suflet. Iar Acolo /înțelepciunea sau chibzuința/ nu e virtute, dar în Suflet ea este virtute.

Dar ce este ea Acolo ? Manifestare a Intelectului și *ceea-ce-este /ceva/*. Aici însă /înțelepciunea/, aflată într-un subiect diferit /de ea însăși/, vine de Acolo și este virtute. Nici Dreptatea în sine, nici celelalte / — Înțelepciunea, Cumpătarea, Curajul în sine — /nu sînt /Acolo/ virtuți, ci, așa-zicînd[29] *modele*. Iar ceea ce provine de la /acest model/ este virtutea respectivă din Suflet. Căci virtutea e a unui subiect; dar /Forma virtuții/ în sine aparține numai ei înseși, și nimănui altcuiva.

Dar oare, dacă dreptatea este principiul „fiecare să-și facă treaba proprie", ea se află întotdeauna acolo unde sînt multe părți ?[30] Răspund: există un fel de dreptate care, într-adevăr, se găsește în mulțime, cînd ar exista multe părți, dar acest principiu „fiecare să-și facă treaba proprie", la modul general, e valabil chiar dacă e atribuit și unui singur subiect.

Așadar, Dreptatea în sine autentică este a unuia singur față de sine, unde nu există cînd ceva, cînd altceva. Astfel că și în Suflet dreptatea, în varianta ei superioară, este activitatea îndreptată spre Intelect, cumpătarea este întoarcerea spre înlăuntru, spre Intelect, curajul este netulburarea prin asemănare cu obiectul contemplației, care este netulburat prin natură. /Sufletul se hrănește/ din virtute pentru ca să nu împărtășească vreun sentiment cu colocatarul său inferior.

7. Iar aceste virtuți /de Aici/ își urmează unele altora în Suflet, după cum o fac, Acolo, în Intelect, /Formele/ de dinaintea

---

[29] Oîov. Termen folosit adesea de Plotin cu sensul ghilimelelor noastre, atunci cînd vrea să prevină să înțelegem prea literal o relație, o imagine etc. „Modelele" aflate în Intelect nu sînt modele la fel cum figura unui om este modelul portretului său pictat sau fotografiat, deoarece ele nu împărtășesc în plan structural comun cu copiile, așa cum se întîmplă în cazul asemănării bilaterale. V.LPIF§H,5,5

[30] Definită astfel, dreptatea pare să nu aibă sens decît acolo unde există un întreg — cetate, Suflet — alcătuit din mai multe părți care își fac fiecare treaba proprie.

virtuții, ca modele. Iar Acolo, gîndirea non-discursivă este știința și înțelepciunea, cumpătarea este întoarcerea Intelectului la sine însuși, activitatea sa proprie este dreptatea <οἰκειοπραγία>, iar identitatea cu sine și rămînerea pur la sine este, așa-zicînd, curaj.

În Suflet, așadar, privirea către Intelect este înțelepciunea și cugetarea, virtuți ale Sufletului. El nu *este* acele virtuți, așa cum Acolo /Intelectul este identic cu virtuțile/. Iar celelalte virtuți urmează în același fel. Și toate /virtuțile/ se obțin în mod necesar prin purificare, dacă toate sînt purificări raportate la starea de puritate, deoarece nici una singură nu este completă.[31]

Iar omul care posedă virtuțile superioare, în mod necesar le are, în mod latent, și pe cele inferioare, în timp ce omul care le are pe cele inferioare nu le posedă în mod necesar pe cele dintîi. Această viață a omului bun are întîietate.

Oare însă el posedă și virtuțile inferioare în mod activ, sau numai pe cele superioare? Trebuie cercetat în alt mod în legătură cu fiecare virtute, de pildă cugetarea: dacă /omul/ se va folosi de alte principii /mai înalte/, în ce fel mai poate rămîne prezentă cugetarea /inferioară/, chiar dacă ea nu este actualizată? Și dacă /virtutea/ inferioară este, prin natură, de o anumită dimensiune, iar cea superioară de o /cu totul/ altă dimensiune, iar cumpătarea inferioară pune măsură /pasiunilor/, în vreme ce cea superioară le înlătură cu totul?[32] La fel și în cazul celorlalte virtuți, o dată ce cugetarea a fost scoasă /dintre ele/.

Așadar: omul respectiv le va cunoaște și pe /cele inferioare/, cît și mărimea /consecințelor/ care îi vor sosi de pe urma lor. Și probabil, potrivit cu circumstanțele, el va acționa conform cu unele dintre aceste virtuți.[33]

---

[31] Cred că subiectul acestei ultime propoziții subordonate este „virtutea“, și nu „Sufletul“, ceea ce e posibil gramatical. Ideea — tradițională — este că, singură, nici o virtute nu este completă.

[32] Cu alte cuvinte, exercitarea virtuților superioare face, în general, inutilă actualizarea virtuților inferioare, „politice“. Discuția are importanță în cadrul opunerii celor două vieți: viața activă și viața contemplativă.

[33] Ceea ce, după Porfir, chiar făcea Plotin în cercul său de cunoscuți și prieteni de la Roma. LPIF§C,2

Iar ajungînd la principii superioare și la alte măsuri, va acționa potrivit cu acelea. De pildă, cumpătarea nu o va mai așeza în /păstrarea/ măsurii, ci în general separînd, după putință, /Sufletul de tovărășia trupului/ și, în general, trăind nu viața omului onest, pe care virtutea politică l-ar prețui /ca fiind onest/, ci părăsind această viață și alegînd o *altă viață* — aceea a Zeilor.[34] Căci asemănarea în ce-l privește este față de Zei, și nu față de oamenii onești. Într-adevăr, asemănarea față de /aceștia/ este precum o imagine care se aseamănă cu o imagine, atunci cînd ambele au același /model/. Dar asemănarea cu o *altă /viață — cea divină/* este precum aceea a imaginii față de model.

---

[34] Plotin insistă asupra ideii — care susține întregul tratat — că, deși folosim aceleași cuvinte, virtuțile „divine", „spirituale" nu pot fi caracterizate cu măsura virtuților politice și că, deși dreptatea sau înțelepciunea ne aduc aproape de divin, aceasta nu înseamnă ca divinul este drept și înțelept în sens omenesc.

DESPRE DIALECTICĂ

*20,*I.3

Tema

Plotin reconsideră *dialectica platoniciană* ca modalitate aflată dincolo de inteligența analitică de a contempla direct inteligibilul și de a se uni cu el, împotriva înțelegerii ei ca simplă analiză logică, ceea ce — se pare — era caracteristic mai ales stoicismului.

Rezumat

Ascensiunea spre Bine (Unu) este cu putință pentru muzician cînd contemplă armonia Formelor, apoi pentru îndrăgostit cînd iubește virtuțile și Frumosul, apoi pentru filozof, cînd e condus de dialectică. Dialectica știe să definească esențele lucrurilor, știe direct ce este binele și răul, deoarece ea descinde din Intelect și este partea cea mai de preț a filozofiei. Ea judecă falsul și adevărul nu prin analiză logică, ci printr-o cunoaștere imediată și interioară. Chestiunile de fizică și etică derivă din dialectică.

---

1. Care este arta, sau metoda, sau îndeletnicirea care ne conduce într-Acolo unde trebuie să ne îndreptăm ? Să rămînă stabilit și demonstrat în multe feluri că locul unde trebuie să mergem este Binele și Primul Principiu. Iar acesta este un *suiș* /într-Acolo/ prin mijloacele arătate.

Dar ce fel de om trebuie să fie cel care va sui ? Oare — spune Platon — este cel care, „după ce a apucat să vadă totul sau cele mai multe, va merge într-un făt ce-i hărăzit să ajungă iubitor de înțelepciune sau de frumusețe, închinător la Muze și îndrăgostit“ ?[1]

Cel cu fire filozofică, muzicală sau îndrăgitoare trebuie *să suie*. Dar prin ce mijloc ? Oare există unul singur și același pentru toți oamenii aceștia, sau pentru fiecare există cîte un mijloc ? Există două căi pentru toți cei care suie sau se află sus. Prima duce de la realitățile de jos, în vreme ce calea a doua este menită celor care, aflați deja în domeniul inteligibilului și, ca să spunem așa, punînd *Acolo* urma lor, trebuie să călătorească /de acolo/ pînă ce ar ajunge la cea din urmă etapă a drumului, acolo unde se află scopul călătoriei, atunci cînd ajungi pe culmea inteligibilului. Rămînă aceasta /de discutat/ cu altă ocazie, și să vorbim mai întîi despre suișul /spre inteligibil/.[2]

Mai întîi trebuie să-i distingem pe oamenii aceștia[3]; să începem cu prietenul Muzelor arătîndu-i natura. Trebuie stabilit că

---

[1] Platon, *Phaidros, 248 d.* Traducerea (cu excepția ultimului cuvînt) din Gabriel Liiceanu, din PO,4. Este semnificativ faptul că citatul din Platon nu este exact. Ca și în alte cazuri asemănătoare, se pare că Plotin cita din memorie.

[2] Pentru această distincție, vezi *Republica,* 511a-c.

[3] Platon părea să-i considere în bloc pe cei trei, dar Plotin îi distinge și îi ierarhizează în această ordine: prietenul Muzelor (artistul), amantul și, cel mai sus, filozoful.

el e pus în mișcare și impresionat cu ușurință de frumos; el se urnește mai greu de la sine, dar e gata să reacționeze la întipăririle /frumosului/ oricare ar fi ele; așa cum se comportă oamenii sperioși cînd dau peste niște zgomote, la fel și acesta este mereu gata să reacționeze la sunetele muzicale și la frumosul din ele. El se ferește însă mereu de ceea ce e lipsit de armonie și de ceea ce nu este unitar în cîntări și ritmuri și urmărește ritmul și forma frumoasă.

Dar el trebuie să condus dincolo de aceste sunete senzoriale, de ritmuri și forme. Separînd materia în care se realizează aceste corespondențe și raporturi, /iubitorul frumosului/ trebuie să suie către frumusețea din ele și trebuie să fie învățat că frumusețile care îl impresionaseră erau armonia inteligibilă, frumosul din ea și Frumosul în general, nu doar un frumos anume; și va avea să așeze înlăuntrul său argumentele filozofiei. De la ele, e necesar să ajungă să creadă în existența acelor realități pe care le ignoră, deși le posedă.[4] Vom vedea mai tîrziu care sînt aceste argumente.

2. Îndrăgostitul, pe a cărui condiție ar căpăta-o prietenul Muzelor (și dacă s-ar preschimba pînă aici, fie ar rămîne așa, fie ar trece mai departe[5]), își amintește cumva /singur/ de Frumusețea /în sine/; dar fiind separat /de ea/ nu poate s-o perceapă ca atare.[6] El este impresionat de frumosul din vedere și este mișcat de acesta. Dar trebuie învățat să nu fie impresionat și mișcat numai de un singur trup, ci, cu ajutorul rațiunii, el să fie îndreptat spre toate corpurile care indică aceeași /frumusețe/ prezentă în toate, și trebuie să considere că ea este altceva decît trupurile, că vine din altă parte și că se află în alte lucruri în mai mare măsură /decît în trupuri/, precum /cînd el/ i se arată ocupațiile frumoase și legile frumoase — căci în cultivarea realităților incorporale se află deja obișnuința îndrăgostitului — cît și în arte, în științe și în vir-

---

[4] Formele platoniciene și întipărirea lor din Suflet. Modelul acestei ascensiuni este în *Banchetul*, 210 a. Cf. și *1* I.6.

[5] Ar ajunge filozof.

[6] Artistul nu poate sui singur; el are nevoie de un impuls esențial; îndrăgostitul are nevoie de mai puțin ajutor exterior. Totuși, amîndoi au nevoie de un fel de preparare psihologică, de care firea filozofică se poate lipsi.

tuți. Apoi e necesar să fie unificat și se cade a fi învățat ceea ce /artele, științele etc./ ajung /în lucruri/[7]. Iar de la virtuți are de suit spre Intelect, spre Ceea-ce-este /ceva/. Iar /de/ Acolo trebuie umblat pe *drumul din sus*.[8]

3. Omul cu firea filozofică este pregătit să suie și, ca să zicem așa, e înaripat; el nu are nevoie de separarea /de lucrurile senzoriale/, precum ceilalți despre care a fost vorba mai înainte; el s-a mișcat înspre înalt, dar, fiind la încurcătură, *are nevoie numai de călăuza care să-l îndrume* <τοῦ δεικνύντος δεῖται>[9]. El trebuie îndrumat și purtat /înspre înalt/ — dorind el însuși prin fire /călătoria/ și fiind de demult desfăcut /de senzorialitate/. E necesar să i se dea cunoștințele pentru a-i obișnui gîndirea cu incorporalul și a-i forma încrederea în /existența acestuia/; îi va fi lesne să le primească, deoarece este iubitor de învățătură. Și fiind plin de virtute prin fire, el trebuie condus spre desăvîrșirea virtuților și, după cunoștințe, trebuie să i se dea dialectica și trebuie învățat să fie dialectician.

4. Ce este însă dialectica, pe care trebuie s-o împărtășim și celorlalți doi despre care a fost vorba mai înainte? Este /metoda/ rațională de a arăta condiția fiecărui lucru — anume *ce este* fiecare și *prin ce* se deosebește de celelalte și *care este* proprietatea lor comună, în ce /categorii/ și unde se situează el printre ele; /de asemenea/ dacă esența are și existență[10] și cîte sînt cele-ce-sînt /ceva/ și cîte — cele-ce-nu-sînt, fiind ele altceva decît cele-ce-sînt /ceva/.

---

[7] Lecțiune incertă și frază prea scurtă pentru a clarifica dacă unitatea se referă la îndrăgostit sau la frumos.

[8] Adică, abia atunci este posibilă contemplarea Unului. Această ascensiune graduală, unde parcursul superior, supra-rațional, este în mod necesar precedat de un parcurs rațional, *teoretic-theoretic,* distinge profund mistica platoniciană de cea creștină.

[9] Firea filozofică nu are nevoie de o preparare psihologică, precum ceilalți, ci numai de o ghidare intelectuală.

[10] Cu alte cuvinte: dacă un lucru al cărui concept se exprimă printr-un predicat legat de un subiect printr-o copulă „este" are sau nu și o existență reală.

Dialectica discută și despre bine și despre ceea ce nu-i bine și are în vedere lucrurile care stau sub bine, cît și pe cele care stau sub contrariul acestuia și /se întreabă/ ce anume este eternitatea și ce-i contrariul ei, procedînd desigur pe calea științei și nu a opiniei. Și oprindu-ne să mai rătăcim în jurul senzorialului, dialectica ne sălășluiește în domeniul inteligibilului și își face Acolo lucrarea; alungînd falsul, hrănește Sufletul în așa-zisa „cîmpie a Adevărului“[11]. Se folosește de „diviziunea“ platoniciană pentru a distinge Formele[12], dar se folosește de ea și pentru a preciza esența /fiecăreia/, cît și pentru a ajunge la *primele genuri*[13], iar conceptele derivate din ele le împletește prin operațiile Intelectului pur. Apoi luînd-o înapoi pe calea analizei, continuă pînă ce ar ajunge la început.[14] În acel moment, se odihnește, păstrînd odihna măcar cît ar rămîne Acolo. Nu mai are curiozități multiple, ci ajungînd la unitate, rămîne în contemplația /sa/, iar pe așa-numita *știință logică*, ce are de-a face cu premise și cu silogisme[15], o atribuie altei arte, de parcă i-ar lăsa aceleia faptul /elementar/ de a ști să facă literele.

Dialectica consideră că unele /cunoștințe logice/ sînt necesare și vin înaintea artei /pe care ea o propune/; ea însă le judecă pe acestea la fel ca pe restul cunoștințelor, adică pe unele dintre ele ca folositoare, pe altele ca superflue și le vede pe măsura metodei care vrea /să le obțină/.

5. Dar oare de unde își obține principiile această știință? Intelectul îi oferă principii clare, dacă un Suflet ar fi în stare să le primească. În continuare, acesta sintetizează consecințele, le asociază și le distinge, pînă ce ar ajunge la Intelectul desăvîrșit. Căci /dialectica/ este — spune Platon — puritatea cea mai desăvîrșită a Intelectului și a cugetării <φρόνησις>. Este necesar, prin urma-

[11] *Phaidros*, 248b.

[12] Teoretizată în *Sofistul*.

[13] Ființa, starea, mișcarea, identitatea, alteritatea — *Sofistul* 257d în continuare.

[14] Nu „la Principiu“ cum traduce Bréhier, ci la domeniul multiplicității, acolo de unde s-a început „urcușul“ dialectic.

[15] Plotin se referă la logica propozițiilor a stoicilor cît și la logica termenilor a lui Aristotel.

re, ca, fiind /dialectica/ cea mai de preț capacitate dintre cele pe care le posedăm, ea să aibă drept obiect *ceea-ce-este* /ceva/ și ceea ce este cel mai de preț. Or, cugetarea se referă la *ceea-ce-este* /ceva/, în vreme ce Intelectul are în vedere ceea ce este mai presus de *ceea-ce-este* /ceva/.[16]

Iar atunci ce anume este filozofia? Este lucrul cel mai nobil. Oare filozofia și cu dialectica sînt același lucru? Răspund: /dialectica/ este o parte a filozofiei, și anume de /mare/ preț.

Însă nu trebuie considerat că dialectica este *o unealtă* a filozofului.[17] Ea nu constă în teoreme simple și în reguli, ci se referă la lucruri și are realitățile însele drept materie. Ea avansează pe drumul spre acestea posedînd realitățile laolaltă cu teoremele /care se referă la ele/. Iar falsul și sofismul peste care dă în mod accidental le recunoaște atunci cînd un altul le formulează; ea *judecă falsul drept ceva străin adevărurilor din sine* și își dă seama cînd cineva ar veni cu orice se plasează alături de „rigla" adevărului.[18] Nu are idee despre „premise" — acestea sînt „litere" /din punctul ei de vedere/ — căci cunoscînd adevărul, ea știe și ceea ce /logicienii/ numesc premise; în general, ea cunoaște mișcările Sufletului: ceea ce se presupune /ca premisă/ și ceea ce se neagă și dacă se neagă ceea ce se presupune sau altceva și dacă /raționamentele/ sînt diferite sau identice[19]; sosindu-i /toate acestea/, *ea*

---

[16] S-ar părea că Plotin distinge două aspecte în dialectică: unul pe care îl numește φρόνησις — tradus de mine prin „cugetare" și care are acces la Forme (Intelect); celălalt este Intelectul însuși care are acces la Unu. Pasajul nu este foarte clar și s-ar putea obiecta că contemplarea Unului nu mai este un proces rațional, așa cum apare dialectica, ci o formă de intuiție intelectuală imediată.

[17] Plotin respinge ideea că dialectica ar avea un sens instrumental, precum logica (Organon) la Aristotel.

[18] Dialectica lui Plotin se distinge de logica obișnuită; cel puțin în faza sa superioară, ea recunoaște adevărul direct, prin intuiție intelectuală, și nu analizînd propozițiile și conexiunile lor. Ea posedă adevărul în sine, ca pe o „riglă" cu care se măsoară rectilinearitatea și nu are nevoie să împrumute „rigla" respectivă din altă parte, așa cum face logica. Cuvîntul grec κανών înseamnă atît „riglă", cît și „regulă" și, prin extensie, „metodă".

[19] Probabil că Plotin se referă la *modus ponens* și la *modus tollens*, fundamentele logicii propozițiilor dezvoltate de stoici: 1. *Dacă A, atunci B; dar A, deci B.* 2. *Dacă A, atunci B; dar nu B, deci nu A.*

le percepe /nemijlocit/ <ἐπιβάλλουσα> la fel precum procedează senzația.[20] Și lasă celeilalte /părți a filozofiei/ plăcerea să analizeze cu multă precizie /logică/ chestiunile respective.

6. Așadar, ceea ce este nobil /— dialectica —/ reprezintă o parte /a filozofiei/, însă filozofia conține și alte părți.[21] Căci ea cercetează problemele naturii, primind ajutor din partea dialecticii, în felul în care și celelalte arte se folosesc de aritmetică.[22] Mai mult totuși /filozofia naturii/ este adusă în existență de către dialectică, /ce-i situată/ în apropierea sa.

Și în același mod, începîndu-și contemplarea de la dialectică, filozofia cercetează chestiunile etice, adăugînd /studiul/ atitudinilor și al exercițiilor din care rezultă atitudinile.

Iar atitudinile raționale posedă drept atribute proprii și principiile provenite de la dialectică. Majoritatea /acestor atitudini/ se asociază cu materia. Într-adevăr, celelalte virtuți /în afara înțelepciunii/ au a face cu raționamentele ascunse în pasiunile particulare și în acțiuni, în vreme ce cugetarea este, mai curînd de fapt, o formă de inferență <ἐπιλογισμός> și o universalitate. /Ea se întreabă/ dacă există consecuție reciprocă /între acțiuni sau spuse/, dacă este necesar să te abții acum /de la o acțiune/, sau /să te angajezi în ea/ imediat, sau dacă, în general, există altceva mai bun

[20] Remarcabilă această constatare: dialectica (măcar în faza sa superioară) nu mai cunoaște în baza unui raționament analitic, ci prin intuiție intelectuală imediată. Rațiunea se află astfel între două forme de imediatitate: sus — dialectica; jos — percepția senzorială, tot așa cum conștiința se află între două inconștiente: cel superior al Intelectului, și cel inferior al Sufletului apetent. De fapt și Realitatea se află între două Existențe non-reale, care nu pot fi cunoscute decît prin intuiție pură, sau printr-un „raționament bastard". Structura simetrico-ternară (cele trei lumi), fundamentală pentru metafizica lui Plotin, și diferită de aceea etajat-binară a lui Platon, reapare astfel. V. LPIF§H,5,§6 și §7.

[21] După stoici, la a căror teorie se face aici aluzie, filozofia avea trei părți: filozofia naturii (fizică), etică și logică, ce putea fi identificată cu dialectica. Plotin arată că dialectica nu e o simplă parte a filozofiei, ci partea ei esențială, cea mai nobilă și că ea nu se poate identifica cu logica.

[22] Bréhier face o conjectură, cerută poate de propoziția următoare, și traduce: „precum și aritmetica și celelalte arte se folosesc /de dialectică/."

/de făcut/. Pe deasupra, dialectica și înțelepciunea aduc totul spre folosință pentru cugetare într-o modalitate universală și fără să apeleze la materie.[23]

Dar oare pot exista /virtuțile/ inferioare în absența dialecticii și a înțelepciunii ? Da, dar în mod imperfect și cu lipsuri.

Poate însă exista un înțelept și un dialectician autentic fără acele /virtuți inferioare/ ? Răspund că așa ceva nu e cu putință, ci ele fie precedă /înțelepciunea/, fie se dezvoltă simultan cu ea. Și probabil că omul respectiv ar poseda virtuțile naturale, din care apar cele perfecte, dacă li se adaugă înțelepciunea. Așadar, înțelepciunea vine după virtuțile naturale; numai apoi caracterele vor căpăta desăvîrșirea. Sau, fiind prezente virtuțile naturale, ele cresc laolaltă /cu înțelepciunea/ și ambele tipuri se desăvîrșesc. Sau înțelepciunea, preluînd celălalt tip de virtuți, îl desăvîrșește.

În ansamblu deci virtutea naturală posedă un chip <ὄμμα>[24] și un caracter lipsite de desăvîrșire; iar principiile generale, de unde noi deținem /virtuțile/, sînt comune în cea mai mare măsură ambelor tipuri — /atît virtuții intelectuale, cît și celei naturale/.

[23] Cf. Platon, *Republica*, 533a-d.

[24] Sau un „ochi nedesăvîrșit" — spre a contempla realitățile superioare.

Redactor
VLAD RUSSO

Apărut 2003
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"

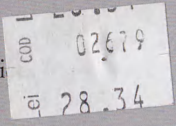
Poate că Plotin ar fi fost de acord cu Wittgenstein că dincolo de cea mai reușită filozofie se află „inefabilul“, și că în legătură cu el trebuie tăcut. Dar el n-ar fi fost de acord cu filozoful vienez că între ceea ce poate fi „spus“ și ceea ce poate fi „arătat“ persistă o ruptură care face ca valoarea filozofiei să fie, în fond, neînsemnată. Dimpotrivă, pentru Plotin și pentru toată filozofia antică, între *teoria* în sens epistemic, rațional și *theoria* ca inserție suprarațională în divin domnea *continuitatea* iar trecerea între niveluri se făcea lin. De aceea, el ar fi protestat la auzul veștii că filozofia *este ca o scară pe care o arunci cînd ai suit pînă la capăt.* Problema nu-i cu scara și nici cu cei care au construit-o bine și solid de-a lungul timpului, ci cu deznădejdea orgolioasă a celor care, de la un timp, se chinuie să urce pe ea...

ANDREI CORNEA

În aceeași colecție au apărut

Aristotel
Metafizica

Ludwig Wittgenstein
Tractatus logico-philosophi



Sfîntul Augustin
De doctrina christiana

ISBN 973-50-0365-1
ISBN 973-50-0366-X



Pe copertă: Orantă (*detaliu*), secolul al III-lea